تمهيد
لتاريخ الفلسفة الإسلامية

الدكتور مصطفى عبد الرازق





عبد الرازق، مصطفى.
تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية/ مصطفى عبد الرازق. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.
٣٠٨ص ؛ ٢٤ سم.
تدمك ١ ٦٣٧ ٤٢١ ٩٧٧ ٩٧٨
١ ـ الفلسفة الإسلامية ـ تاريخ .
أ ـ العنوان .
رقم الإيداع بدار الكتب ١٦٦٣٣/ ٢٠١٠
I. S. B. N 978 - 977 - 421 -637 - 1
ديوى ١٨٩,٠٩

تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية

الدكتور مصطفى عبد الرازق



الهيئة المصرية العامة للكتاب
٢٠١٠

الإشراف الفنى

صبرى عبد الواحد

الإخـراج الفنـى

عبد الحى عز الدين

المحتويات

القسم الأول

مقالات الغربيين والإسلاميين في الفلسفة الإسلامية

الفصل الثانى

مقالات المؤلفين الإسلاميين

الفصل الثالث

تعريف الفلسفة وتقسيمها عند الإسلاميين

الفصل الرابع

الصلة بين الدين والفلسفة عند الإسلاميين

القسم الثانى

منهجنا فى درس تاريخ الفلسفة الإسلامية

الفصل الأول

بداية التفكير الفلسفى الإسلامى

الفصل الثانى

النظريات المختلفة فى الفقه الإسلامى وتاريخه

الفصل الثالث

الرأى وأطواره

ضميمة فى علم الكلام وتاريخه

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم فى دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها.

والباحثون من الغربيين كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية فى هذه الفلسفة، ليردوها إلى مصدر غير عربى ولا إسلامى، وليكشفوا عن أثرها فى توجيه الفكر الإسلامى.

أما الباحثون الإسلاميون فكأنما يزنون الفلسفة بميزان الدين.

ويتلو هذا البيان شرح لمنهج فى درس تاريخ الفلسفة الإسلامية مغاير لهذه المناهج، فهو يتوخَّى الرجوع إلى النظر العقلى الإسلامى فى سذاجته الأولى وتتبع مدارجه فى ثنايا العصور وأسرار تطوّره.

ويلى بيان هذا المنهج، تطبيق له وتوضيح بما هو أشبه بالنموذج والمثال.

ثم لهذا التمهيد ضميمة فى علم الكلام وتاريخه، ليست مقطوعة الصلة به، إذ هى لا تعدو أن تكون نموذجًا أيضًا من نماذج المنهج الجديد.

هذا، وقد كنت، أيام اشتغالى بتدريس الفلسفة الإسلامية وتاريخها فى الجامعة المصرية، معنيًا بدرس هذه الموضوعات واستكمال بحثها، ودوّنت فيها صحفًا، طويتها على غَرِّها منذ تركت الجامعة فى صدر سنة ١٩٣٩ وصرفتنى الشواغل عنها.

واليوم، أعود إلى هذه الصحف، لأنشرها كما هى، بصورتها يوم كتبت، من غير تنقيح ولا تعديل، وفى صياغتها التعليمية، التى تراعى حاجة الطلاب إلى مراجعة النصوص الكثيرة، وحُسن التدبُّر والفهم للأساليب المتفاوتة، وإن لم يخف ذلك على ذوق المطالعين جميعًا.

وأرجو أن يكون فى هذه الصفحات عون لباحث، أو فائدة لقارئ.

شوال ١٣٦٣ ـ أكتوبر ١٩٤٤

مصطفى عبد الرازق

القسم الأول

مقالات الغربيين والإسلاميين

فى الفلسفة الإسلامية

الفصل الأول

مقالات المؤلفين الغربيين

لا بد للباحث فى الفلسفة الإسلامية وتاريخها من الإلمام بمقالات مَن سبقوه في هذا الشأن، ليكون على بصيرة فيما يتخيّره من وجهة النظر، وفيما يتحرّى اجتنابه من أسباب الزلل.

والسابقون إلى النظر فى الفلسفة الإسلامية فريقان:

(أ) فريق الغربيين من مستشرقين ومشتغلين بتاريخ الفلسفة.

(ب) فريق المؤلفين الإسلاميين.

وسنتناولهما على هذا الترتيب.

ليس من همنا أن نتقصّى ما قاله علماء الغرب فى الفلسفة الإسلامية منذ العصور البعيدة، فإن ذلك على ما فيه من عسر قليل الغناء.

لكنا نريد أن نتتبع جملة نظر الغربيين إلى الفلسفة الإسلامية وحكمهم عليها منذ استقرت معالم النهضة الحديثة لتاريخ الفلسفة إلى أيامنا هذه، أى منذ صدر القرن التاسع عشر، كما يؤيد ذلك قول الأستاذ برِهّيه[1]:

«ولئن كان مفكرو القرن الثامن عشر قد حاولوا أن يدخلوا فى تاريخ الفلسفة وحدة واطرادًا، فإن كل الشطر الأول من القرن التاسع عشر قد شهد مجهودًا فى تشييد هذا الذى لم يكن إلا تخطيطًا»[2].

ولنا أن نعتبر ما يقوله «تنِّمان»[3] فى كتابه «المختصر فى تاريخ الفلسفة[4]»، معبِّرًا عن رأى مؤرخى الفلسفة فى الفلسفة الإسلامية فى بداية القرن التاسع

عشر، ذلك بأن «بروكر»[٥] الألمانى المتوفى سنة ١٧٧٠ م هو أبو تاريخ الفلسفة، وتنمان هو الخليفة الحق لبروكر كما يقول كوزان[٦].

ثم نتتبع بعد ذلك نماذج من تطوُّر هذا الرأى حتى نصل إلى عهدنا الحاضر.

قول تنمان:

يقول تنمان بعنوان «عرب»:

«العرب شعب مجبول على استعدادات قوية وثّابة، ولقد كان أولاً صابئيًا ثم استمد حماسة دينية وحربية من دين محمد المتوفى سنة ٦٣٢ م وهو دين شهوانى وعقلى معًا، ومن آثار خلفائه وتفاسيرهم لما يزعمونه وحيًا أوحاه الله إلى هذا النبى، وفى قليل من الزمن تغلّب العرب على قسم عظيم من آسيا وأفريقية وأوروبا، وأخضعوه للإسلام، وكان اختلاطهم بالأمم المغلوبة، خصوصًا السوريين واليهود واليونان، وتقدمهم فى ألوان الترف وكل ما يستتبعه الترف، وحاجتهم إلى الاستعانة بصناعة الأجانب من الأطباء ومن المنجّمين، وتأثير هؤلاء فيهم، كل أولئك ولد فيهم شهوة متأججة إلى تحصيل المعارف. وقد عاون هذه النزعات خلفاء العباسيين: المنصور الذى ولّى الخلافة من سنة ٧٥٣ م إلى سنة ٧٧٥ م، والمهدى الذى توفى سنة ٧٨٤ م، وهارون الرشيد المعاصر لشرلمان وكان خليقة ما بين سنتى ٧٨٦، ٨٠٨ م، والمأمون الخليفة من سنة ٨١٣ إلى سنة ٨٣٣ م، والمعتصم المتوفى سنة ٨٤١ م؛ هؤلاء الخلفاء أمروا بنقل كتب اليونانيين إلى العربية وأنشأوا المدارس ودور الكتب الحافلة[٧]».

ثم يقول فى الفصل نفسه:

«يكاد يكون أرسطو مع شراحه إلى فيلوپنوس[٨]، من بين سائر الفلاسفة، هو الذى استرعى أنظار العرب، وقد تلقوا جملة ما ألفه أرسطو ولكنهم تلقوها على الحقيقة عن تراجم ناقصة جدًا بوساطة خادعة هى وساطة المذهب الأفلاطونى الجديد، وأضافوا إلى هذا دراسة العلوم الرياضية والتاريخ الطبيعى والطب، لكن عدة عقبات ثبطت تقدمهم فى الفلسفة، وهذه العقبات هى:

(١) كتابهم المقدّس الذى يعوق النظر العقلى الحر.

(٢) حزب أهل السنّة، وهو حزب مستمسك بالنصوص.

(٣) أنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطانًا مستبدًا على عقولهم، ذلك إلى ما يقوم دون حُسن تفهمهم لمذهبه من الصعوبات.

(٤) ما فى طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام.

من أجل ذلك لم يستطيعوا أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو وتطبيقه على قواعد دينهم الذى يتطلب إيمانًا أعمى، وكثيرًا ما أضعفوا مذهب أرسطو وشوّهوه، وبذلك نشأت بينهم فلسفة تشبه فلسفة الأمم المسيحية فى القرون الوسطى، تعنى بالبراهين الجدلية المتعسّفة وتقوم على أساس من النصوص الدينية.

ثم جاء التصوُّف[٩] فعرض لهذا العلم المؤلف من اصطلاحات خاوية، وانضم إليه، خصوصًا عند فرقة القائلين بوحدة الوجود من أهل التصوُّف الذى وضعه قبل القرن الثانى أو فى ثناياه أبو سعيد أبو الخير[١٠] ولا تزال الفرقة منتشرة فى فارس والهند.

على أن الآثار الفلسفية العربية لما تدرس إلا دراسة ضئيلة جدًا لا تجعل علمنا بها مستكملاً[١١]».

ثم قال المؤلف نفسه فى فصل عنوانه: «فرق الفلاسفة عند العرب»:

«كان يوجد غالبًا عند العرب طائفتان من الفلاسفة عظيمتان: إحداهما طائفة الفلاسفة على الحقيقة، وهم من القائلين بالوجود المثالى[١٢]، يعتقدون تبعًا للمذهب الأفلاطونى الإسكندرى أن العالم قديم، ويبحثون عن سبيل لوضع هذه الفكرة بالدين المنصوص، ويدخل فى هذا القسم الزهّاد الذين هم الصوفية.

والثانية طائفة فلاسفة جدليين أهل نظر عقلى هم المتكلمون أو المتشاؤون الذين تقوم عقائدهم على الأصول الدينية الواردة فى القرآن، ثم يحاولون أن

يبيّنوا مبدأ العالم على وجه فلسفى، وهم يقاومون الأولين، وعلمنا بأمر الفريقين لا يزال علمًا ناقصًا، ثم يعدون طائفة ثالثة هى طائفة الأشعرية المؤلفة من جبريين لا يرون للأشياء عللاً إلا إرادة الله»(١٣).

والذى يعنينا أن نلاحظه هو:

(أ) أن تنمان ينسب الفلسفة التى نحن بصددها إلى الشعب العربى.

(ب) ويعتبر هذه الفلسفة شاملة لما يسمى فلسفة على الحقيقة مع ما اتصل به عرضًا فى بعض الأطوار من منازع الإشراقيين(١٤) وشاملة لمذاهب المتكلمين.

(ج) ثم هو يجعل هذه الفلسفة ليست فى الغالب إلا شرحًا مضعفًا لمذهب أرسطو ومفسريه، وإلا تطبيقًا لهذا المذهب على قواعد الدين العربى.

(د) ويعدد العقبات التى عاقت سير الفلسفة عند العرب فيردّها إلى دينية: وهى القرآن، وحزب أهل السنة، وقومية: وهى استعداد العرب للتأثر بالأوهام، وخضوع عقولهم لسلطان أرسطو.

(هـ) ثم ينتهى إلى الاعتراف المكرّر بأن مصنفات الفلاسفة من العرب لم تدرس حق دراستها.

روح العصر الدينية عند مؤلفى القرن التاسع عشر:

وقد لا يخلو حديث تنمان عن العوامل المثبطة لرقى الفلسفة عند العرب من نفحة العاطفة الدينية، وتلك كانت يومئذ روح العصر، حتى عند الفلاسفة المشتغلين بتاريخ الفلسفة من أمثال «فكتور كوزان» الفيلسوف الفرنسى المتوفى سنة ١٨٤٧ م الذى يقول فى محاضراته فى تاريخ الفلسفة بجامعة باريس(١٥):

قول كوزان:

«أيها السادة:

المسيحية التى هى آخر ما ظهر على الأرض من الأديان، هى أيضًا أكملها. والمسيحية تمام كل دين سابق، وغاية الثمرات التى تمخّضت عنها الحركات

الدينية فى العالم وبها ختمت الدين المسيحى ناسخ لجميع الأديان... كذلك كان الدين المسيحى إنسانيًا واجتماعيًا إلى أقصى الغايات، ومَن أراد دليلاً فلينظر ماذا أخرجت المسيحية وجماعة المسيحيين للناس: أخرجت الحرية الحديثة والحكومات النيابية، ثم لينظر من دون المسيحية ماذا أخرجت منذ عشرين قرنًا سائر الأديان.

ماذا أنتج الدين البرهمى والدين الإسلامى، وسائر الأديان التى لا تزال قائمة فوق ظهر الأرض؟

أنتج بعضها انحلالاً موغلاً، وبعضها أثمر استبدادًا ليس له مدى.

أما أوروبا المسيحية فهى ـ لا سواها ـ مهد الحرية، ولو أن المقام والوقت يسعدان، لأثبت لكم أن المسيحية التى كانت الحكومات النيابية ثمرة لها هى التى تستطيع وحدها أن تقوّم هذه الصورة العجيبة من صور الحكم التى تؤلف بين النظام والحرية، والمسيحية أيضًا هى التى بعد أن صانت ذخائر الفنون والآداب والعلوم بعثتها بعثًا قويًا، المسيحية هى أصل الفلسفة الحديثة».

روح العصر من ناحية التعصُّب للجنس:

أما التعصُّب الجنسى على العرب الذى تبدو له بوادر فى كلام تتمان فقد كان أيضًا فى روح العصر، ولم يلبث «إرنست رنان[١٦]» الفيلسوف الفرنسى المتوفى سنة ١٨٩٢ م أن زخرف له لباسًا علميًا من أبحاثه فى تاريخ اللغات السامية، ثم جعله حملة شعواء تصوِّب كتبه سهامها إلى الجنس السامى كله، وشاركه فى حملته المستشرق الألمانى «كرستيان لاسن[١٧]» المتوفى سنة ١٨٧٦ م.

ساميون وآريون:

وتقسيم الناس إلى ساميين وآريين هو من صُنع علماء تاريخ اللغات فى القرن التاسع عشر.

والسامى نسبة إلى سام على ما جاء فى التوراة من أنه كان لنوح أبناء ثلاثة: سام وحام ويافث، فسام أبو الإسرائيليين وإخوانهم، وحام أبو الزنوج، ويافث أبو بقية البشر.

أما الآرى فمنسوب إلى آريا، وآريا اسم شعب كان مهده النجد الفارسى من بلاد الأفغان وما إليها، ثم انحدر فيما حوالى ٢٠٠٠ عام قبل المسيح إلى الشمال الغربى من الهند ومعه دين جديد من أديان الشرك هو دين الڤيديين، له كتاب مقدّس هو مجموع مزامير موجهة إلى الآلهة تسمى: ڤيدا، وهو اليوم دين البراهمة ودين الهندوسيين لم يدخله إلا تغير يسير.

وقد كان لمزامير هذا الدين المقدسة وما ألهمته من فلسفة أثر كبير فى حياة آسيا العقلية ووصل صدى ذلك إلى أوروبا منذ القدم.

لذلك لم يكد يستقر الاستعمار الأوروبى فى بعض أنحاء الهند حتى أقبل علماء أوروبا على دراسة الڤيدا، وقد راعهم ما لاحظوا من التشابه بين اللغة السنسكريتية التى هى لغة الڤيدا وبين اللغات الأوروبية.

وهكذا نشأ علم مقارنة اللغات[١٨]، فصنّفت اللغات أصنافًا، وردت كل مجموعة منها إلى أصل واحد، ثم جعل العلماء هذه الأنساب اللغوية أنسابًا للأمم التى تتكلم بها.

ونبتت فى القرن التاسع عشر نظرية شعب آرى هو أصل للأمم الأوروبية ولبعض الأمم الآسيوية، ممن ترجع لغاتهم إلى أصل واحد هو اللغة السنسكريتية أو غيرها.

رأى رنان فى الساميين والآريين من الناحية الفلسفية:

ويصرح رنان فى كتاب «تاريخ اللغات السامية[١٩] بأنه أول مَن قرر أن الجنس السامى دون الجنس الآرى، وتأثر برنان بعض معاصريه ومَن جاء بعده لوثوقهم بمعرفته فى هذا الشأن، إذ هو قد عرف لغات سامية، وزار الساميين فى بلادهم.

ومما ورد فى كتاب رنان: «ابن رشد ومذهبه»:

«ما يكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامى دروسًا فلسفية، ومن عجائب القدر: أن هذا الجنس الذى استطاع أن يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوة

فى أسمى درجاتهم لم يثمر أدنى بحث فلسفى خاص، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباسًا صرفًا جديبًا وتقليدًا للفلسفة اليونانية[٢٠]».

وبذلك أدخل رنان فى المباحث المتعلقة بتاريخ الفلسفة عند العرب دعوى الطبيعة السامية وجعلها أساسًا للحكم على تلك الفلسفة.

وعنده كما ورد مفصلاً فى كتاب «تاريخ اللغات السامية» أن خواص النفس السامية تتجلّى فى انسياق فطرتها إلى التوحيد من جهة الدين، وإلى البساطة فى اللغة والصناعة والفن والمدنية.

أما النفس الآرية فيميّزها ميل فطرى إلى التعدُّد وانسجام التأليف (ص ١٦٥).

فقد رأى رنان:

ورأى رنان فى الفلسفة عند العرب لا يخلو من اضطراب، فهو يقول فى مؤلفه «تاريخ اللغات السامية»[٢١]:

«ومن الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعانى أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ «فلسفة عربية» مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة فى شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات، فكل ما فى الأمر: أنها مكتوبة بلغة عربية، ثم هى لم تزدهر إلا فى النواحى النائية عن بلاد العرب مثل إسبانيا ومراكش وسمرقند، وكان معظم أهلها من غير الساميين».

وهو يقول فى كتابه «ابن رشد ومذهبه» مرة، هذا القول: «لا يزال حكمى بأن مباحث العقائد الدينية لم يكن لها كبير شأن فى نشأة هذه الفلسفة العربية حكمًا جازمًا. وما صنع العرب شيئًا إلا أنهم تلقوا جملة المعارف اليونانية فى صورتها التى كان العالم كله مسلمًا بها فى القرنين السابع والثامن»[٢٢].

ثم نجده يقول مرة أخرى:

«اتخذ العرب من تفسير آراء أرسطو وسيلة لإنشاء فلسفة ملآى بالعناصر الخاصة، المخالفة جد المخالفة لما كان يدرس عند اليونان، وكذلك فعل فلاسفة القرون الوسطى»[٢٣].

ويقول غير ذلك:

«إن الحركة الفلسفية الحقيقية فى الإسلام ينبغى أن تلتمس فى مذاهب المتكلمين»[٢٤].

ويستخلص من أقوال رنان المختلفة بعد تجريدها من زينة البلاغة، وخيال الشعر، وثبات الحماسة، والهوى، والتناقض: أن هناك فلسفة عربية هى تعريب الفلسفة اليونانية، وهناك فلسفة إسلامية هى علم الكلام، ويصرح رنان فى كتبه بأن فى هذه الفلسفة الإسلامية موضعًا للطرافة.

ولعل رنان أول مَن استعمل فى الغرب كلمة «الفلسفة الإسلامية»، ثم إن رنان لا يرى رأى مَن سبقه فى أن العرب آثروا أرسطو على مَن عداه من فلاسفة اليونان وخصّوه بالتقدير؛ فهو يذكر فى كتاب «ابن رشد ومذهبه».

«إن الأسباب التى يعللون بها فى العادة إيثار العرب لأرسطو هى أقرب إلى التمويه منها إلى الحق، فإن العرب لم يؤثروا، إذا لم يكن ثمت اختيار عن روية، إنما تقبل العرب معارف يونان كما وصلت إليهم»[٢٥].

وجملة القول، أن رنان الذى هو خصيم الجنس السامى والدين الإسلامى جميعًا، كان فيما يتعلق بالفلسفة شديد الشكيمة على ما سماه «فلسفة عربية»، لكنه ألين جانبًا لما دعاه «فلسفة إسلامية».

نقد معاصرى رنان لحكمه:

على أنا نجد من معاصرى رنان الفرنسيين من يرميه بالحيف فى حكمه على الفلسفة عند العرب.

ففى كتاب دوجا[٢٦] «تاريخ الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين» المطبوع بباريس سنة ١٨٨٩ م نجد رواية ما يورده شمويلدرز[٢٧] الألمانى فى رسالة له فى المذاهب الفلسفية عند العرب نشرت عام ١٨٤٢ من نحو قوله:

«لا نستطيع أن نذكر قط فلسفة عربية على الوجه الدقيق لما يفهم من هذه العبارة كما نذكر فلسفة يونانية وفلسفة ألمانية... إلخ، ومهما ذكرنا هذه العبارة، فإنا لا نريد شيئًا غير الفلسفة اليونانية كما فهمها العرب»[٢٨].

ثم نجد رواية ما قاله رنان فى مثل هذا المعنى[٢٩]، ثم يعقب المؤلف على ذلك بقوله:

«فعند هذين العالمين ليست الفلسفة العربية إلا تقليدًا للفلسفة اليونانية ولم يكن لها أى نتاج خاص.

وهذه أحكام تذهب فى البت إلى حد الشطط، ومصدرها سوء التحديد للفلسفة وجلهنا بما للعرب من مصنفات غير شروحهم لمؤلفات أرسطو.

وما أسوق إلا شاهدًا واحدًا:

فهل يظن ظان أن عقلاً كعقل ابن سينا لم ينتج فى الفلسفة شيئًا طريفًا، وأنه لم يكن إلا مقلدًا لليونان؟

وهل مذاهب المعتزلة والأشعرية ليست ثمارًا بديعة أنتجها الجنس العربى؟

وعندى أن طريقة العالم «منك»[٣٠] فى التعريف بهذه الفلسفة أدنى إلى السداد»[٣١].

وقول منك، على ما ذكره دوجا، هو:

«يمكننا أن نقول فى الجملة: إن الفلسفة لدى العرب لم تتقيّد بمذهب المشائين صرفًا، بل هى توشك أن تكون تقلبت فى كل الأطوار التى مرّت بها العالم المسيحى، ففيها مذهب أهل السنّة الواقفين عند النصوص، ومذهب الشك، ومذهب التولد، بل فيها مذاهب شبيهة بمقال اسپينوزا[٣٢] ومذهب وحدة الوجود الحديث»[٣٣].

وبعد ما بيّن دوجا اختلاف الأقاويل فى الفلسفة والغرض منها اختار: أن غرض الفلسفة هو تكوين عقائد جديدة، ثم قال:

«مَن أراد أن يحكم فى خصائص الفلسفة العربية حكمًا سديدًا فعليه أن ينظر إليها من ناحية إصلاحها للعقائد، وتلك كما بيّنا آنفًا حقيقة الغرض الذى ترمى إليه الفلسفة.

«وعندى: أن النظر العقلى العربى كان على الحقيقة محاولة لإصلاح القرآن، وتكميل الإسلام، حاول ذلك المعتزلة قادة الحركة الفلسفية لدى المسلمين... وقد أنكروا عقيدة: أن القرآن غير مخلوق لكى لا يمسوا وحدانية الله، وقرروا : عقيدة أن القرآن مخلوق... وهم يقولون إنه كان من المستطاع أن يؤتى بخير[٣٤] منه وهذا التعرُّض لكتاب المسلمين المقدس بالبحث يكاد يكون من نوع ما فعل فلاسفة الأوروبيين فى تمحيص التوراة والإنجيل كما تمحص سائر الكتب.

وكذلك صنع داود اشتروس[٣٥] ورنان فى مؤلفاتهما»[٣٦].

ومُنْك إذ يقول: إن الفلسفة العربية تقلبت فى جميع الأدوار التى مرّت بها الفلسفة المسيحية يخالف قول تنمان: إن كتاب الإسلام المقدّس يعوق النظر العقلى الحر، ويثبت أن الإسلام ليس دون المسيحية اتساعًا لنمو الفلسفة وتطوُّرها، وهو أيضًا بقوله هذا لا يؤيد دعوى انحطاط الجنس السامى عن الجنس الآرى فى ما يتعلق بالبحث الفلسفى.

ولمُنْك رأى مخالف لرأى رنان فى اختيار المسلمين لأرسطو يبيّنه كما يلى:

«اختير أرسطو من بين الفلاسفة لأن منهجه التجريبى أدنى إلى موافقة ميل العرب العلمى الوضعى من منهج أفلاطون المثالى، ولأن منطق أرسطو كان يعتبر سلاحًا مجديًا فى المنازعات المستمرة بين أهل المذاهب الكلامية»[٣٧].

ومقال منك هذا يناقض رأى رنان فى سبب إيثار العرب لأرسطو ويناقضه أيضًا فى دعوى الطبيعة السامية المجدبة فى الفلسفة، فإن الطبيعة العلمية الوضعية التى تلائم طبيعة أرسطو لا تكون جدبة من الناحية الفلسفية إلا إذا كانت طبيعية أرسطو المعلم الأول جدبة من الناحية الفلسفية.

تلخيص اختلاف الرأى ما بين بداية القرن التاسع عشر ونهايته:

كان الرأى العلمى عند الغربيين فى الفلسفة العربية مستهل القرن التاسع عشر مبنيًا فى جملته على القضايا الخمس التى استخلصناها من مقال تنمان، والتى كانت يومئذ تكاد تكون من المسلمات فيما يظهر، وفى أواخر ذلك القرن

اختلف النظر فى تلك الأحكام، ولم تعد مسلمة ما عدا قضية واحدة لعلها لا تزال إلى اليوم غير مكذَّبة: وهى أن مصنّفات الفلاسفة الإسلاميين لما تدرس حق دراستها. فلا اتفاق على التعبير بالفلسفة العربية نسبة إلى الجنس العربى، ولا على بيان ما تشتمل عليه هذه الفلسفة، ولا على أن الفلسفة العربية بأقسامها شرح مضعف مشوّه لمذهب أرسطو ومفسريه، وتطبيق لهذا المذهب على نصوص الدين الإسلامى، ولا اتفاق على ما دعوه عقبات ثبطت رقى الفلسفة الإسلامية.

دخلت كل هذه النظريات فى دور تمحيص علمى، وهدأت رويدًا سَورَة العصبية والهوى..

آراء الغربيين فى الفلسفة الإسلامية فى القرن الحاضر:

وجاء القرن الحاضر فماذا كان شأن الفلسفة الإسلامية عند الغربيين فى القرن الحاضر؟

الخلاف فى التسمية: إسلامية أو عربية؟

لا يزالون مختلفين فى الوصف الذى يصفون به هذه الفلسفة، فمنهم: مَن يقول «فلسفة عربية»، لأن رجالها كانوا يكتبون آثارهم بالعربية كما فعل موريس دى وَلف[٣٨] الأستاذ بجامعة لوفان فى كتابه «تاريخ فلسفة القرون الوسطى[٣٩]» الذى نعتمد على طبعته الخامسة سنة ١٩٢٥، وكما فعل الأستاذ برهيه الأستاذ بالسربون فى كتابه الكبير فى «تاريخ الفلسفة» الذى ظهر أول أجزائه عام ١٩٢٦.

ويقتفى الأستاذ لطفى باشا السيد أثر هؤلاء فى تصديره لتعريب كتاب أرسطو «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، فهو يعبِّر بالفلسفة العربية.

ومنهم مَن يقول «فلسفة إسلامية» مثل هورتن[٤٠] الألمانى العالم بالإسلاميات ومحرِّر الفصل الذى عنوانه «فلسفة» فى دائرة المعارف الإسلامية؛ ومثل دى بور[٤١] فى كتابه فى تاريخ الفلسفة الإسلامية؛ ومثل جوتييه[٤٢]، والبارون كارا دى فو[٤٣]، وغيرهم.

ويظهر أن هؤلاء يرون أن هذه الفلسفة ليست عربية، لأن جمهرة أهلها لم يكونوا من أصل سامىٍّ، ويرون أنها أحق أن تُضاف إلى الإسلام لأن له فيها أثرًا ظاهرًا، ولأنها نشأت فى بلاد إسلامية وعاشت تحت راية الإسلام.

وقد رأيت للدكتور جميل صليبا الدكتور فى الفلسفة من جامعة باريس، كتابًا عنوانه: بحث فى الفلسفة الإلهية لابن سينا»[٤٤]، طبع بالفرنسية فى باريس سنة ١٩٢٦، ناضل فيه نضالاً قويًا عن الفلسفة العربية، وهذا الكتاب هو رسالته التى نال بها الدكتوراه من السربون.

ومن أمثلة نضاله فيما نحن بصدده قوله:

«إن الذين يجحدون وجود فلسفة عربية يثبتون وجود فلسفة إسلامية، بيد أن الإسلام، برغم كل ما نفذ إليه من العناصر الأجنبية، ظل أثرًا من آثار العبقرية العربية.

أما أن أكثر الفلاسفة من أصل غير عربى فلا نكران له، لكن الذى لا نجد له مستساغًا هو القول بأن الفلسفة التى يسميها العامة فلسفة إسلامية ليست تستند إلى الجنس العربى. نحن نتكلّم عن فلسفة عربية كما نتكلم عن دين عربى»[٤٥].

وقد يصدق هذا القول على رِنان الذى جعل فلسفة عربية وفلسفة إسلامية.

أما أهل هذا العصر الذين يعبرون بالفلسفة العربية مرة وبالفلسفة الإسلامية أخرى لمعنى واحد، فما أحسبهم يرمون بذلك إلى الغرض الذى ينكره المؤلف.

ومثلهم كمثل الجامعة المصرية نفسها، التى كانت إلى عهد قريب تستعمل فى قوانينها ومناهجها ومكاتباتها العبارتين على أنهما مترادفتان.

وللأستاذ كارلو نلّينو[٤٦] رأى يمس هذا الموضوع، بسطه فى محاضراته فى «علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون الوسطى» بما نصه:

«قد قلت فى الدرس الماضى إن محاضراتى ستدور على تاريخ علم الهيئة عند العرب فى القرون الوسطى، أى لغاية سنة تسعمائة للهجرة النبوية تقريبًا،

فينبغى الآن تعريف من يطلق عليه لفظ «العرب»، كلما يكون الكلام عن زمان الجاهلية أو أوائل الإسلام، لا شك أن كلمة «العرب» مستعملة بمعناها الحقيقى الطبيعى، المشير إلى الأمة القاطنة فى شبه الجزيرة المعروفة بجزيرة العرب، ولكن إذا كان الكلام عن العصور التالية للقرن الأول من الهجرة، اتخذنا ذلك اللفظ بمعنى اصطلاحى وأطلقناه على جميع الأمم والشعوب الساكنين فى الممالك الإسلامية، المستخدمين اللغة العربية فى أكثر تآليفهم العلمية، فتدخل فى تسمية (العرب) الفرس والهند والترك والسوريون والمصريون والبربر والأندلسيون وهلمّ جرا، المتشاركون فى لغة كتب العلم وفى كونهم تبعة الدول الإسلامية ـ ولو لم نطلق عليهم لفظ (العرب) كدنا ما نقدر نتحدث عن علم الهيئة عند (العرب) لقلة البارعين فيه من أولاد قحطان وعدنان. قال ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٦ م) فى مقدمته:

«من الغريب الواقع أن حملة العلم فى الملة الإسلامية أكثرهم العجم، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية إلا فى القليل النادر، وإن كان منهم العربى فى نسبته فهو عجمى فى لغته ومرباه ومشيخته، مع أن الملة العربية وصاحب شريعتها عربى».

«فإن اعترض أحد على هذا الاصطلاح وقال: إن استعمال لفظ «المسلمين» أصح وأصلح من استعمال لفظ «العرب»، قلت إن هذا أيضًا غير مصيب لسببين:

«الأول أن لفظ المسلمين يخرج النصارى والإسرائيليين والصابئة وأصحاب ديانات أخرى الذين لهم نصيب غير يسير فى العلوم والتصانيف العربية، وخصوصًا فيما يتعلق بالرياضيات والهيئة والطب والفلسفة.

«والثانى أن لفظ المسلمين يستلزم البحث أيضًا عما صنفته أهل الإسلام بلغات غير العربية كالفارسية والتركية، وهذا خارج عن موضوعنا؛ فالأرجح أن نتفق فيما كثر استعماله عند الكتبة الحديثين ونتخذ لفظ «العرب» بالاصطلاح المذكور، أى نسبًا إلى لغة الكتب لا إلى الأمة» (ج ١ ص ١٦ ـ ١٨).

الرأى المختار فى التسمية:

وعندى أن هذه الفلسفة قد وضع لها أهلها اسمًا اصطلحوا عليه فلا يصح العدول عنه، ولا تجوز المشاحة فيه.

فإنا نجد مثلاً فى كتابى «الشفاء» و«النجاة» لابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ (١٠٣٧ م) التعبير بالمتفلسفة الإسلامية، ونجد فى كتاب «الملل والنحل» للشهرستانى استعمال كلمة «فلاسفة الإسلام» فى مواضع متعددة، منها:

«المتأخرون من فلاسفة الإسلام مثل يعقوب بن إسحاق الكندى، وحنين ابن إسحاق ... إلخ[٤٧]. فهؤلاء المشتغلون بالفلسفة فى ظل الإسلام من مسلمين وغير مسلمين يسمون فلاسفة الإسلام، وتسمى فلسفتهم «فلسفة إسلامية» بالمعنى الاصطلاحى، وهذا يرفع اعتراض الأستاذ نلينو على التعبير «بالمسلمين» بدل «العرب»، ويدخل فى هذه التسمية ما كتبه الإسلاميون من الفلاسفة بلغات غير العربية كالفارسية والهندية والتركية، وإن أصبح درس هذه الآثار عسيرًا على غير أهل تلك اللغات أنفسهم أو من أحاط بلغاتهم وهم قليل.

ووردت عبارة «فلاسفة الإسلام» و«حكماء الإسلام» فى كتاب «أخبار الحكماء» و«مقدمة ابن خلدون».

ولظهير الدين أبى الحسن البيهقى كتاب يسمى «تاريخ حكماء الإسلام»، توجد منه نسخة فوتوغرافية بدار الكتب المصرية[٤٨].

وجاء فى كتاب «نزهة الأرواح وروضة الأفراح» فى تواريخ حكماء المتقدمين والمتأخرين، لشمس الحق والدين الشهرزورى (نسخة فوتوغرافية بمكتبة الجامعة):

«نريد أن نضم إلى تواريخ القدماء تواريخ الحكماء المتأخرين من الإسلاميين».

من أجل ذلك كله نرى أن نسمى الفلسفة التى نحن بصددها كما سمّاها أهلها «فلسفة إسلامية»، بمعنى أنها نشأت فى بلاد الإسلام وفى ظل دوته، من غير

نظر لدين أصحابها ولا لغتهم، ولا نرى فى هذه التسمية موضع نقد يدعو للتفكير فى تبديلها.

الخلاف فى الحكم على الفلسفة الإسلامية فى القرن الحاضر:

وإذا كان بين المعاصرين من الغربيين خلاف فى التعبير عن هذه الفلسفة يقسمهم قسمين، فإنهم فريقان أيضًا فى الحكم على هذه الفلسفة:

ففريق يمكن أن يعتبر من نماذجه المستشرق جفوتّييه، الذى كان أستاذًا لتاريخ الفلسفة الإسلامية فى الجزائر، وهو الفريق الأقل عددًا، يقرر الحدود الفاصلة بين العقل السامى والعقل الآرى حتى لا تتلاقى منازعها، ثم يبيِّن أن الإسلام دين قوى فى ساميّته جدًا، فلا يمكن تصوُّر نظام أشد منه معارضة للفلسفة اليونانية القوية فى آريّتها جدًا، وأنه كان أول واجب على الفلاسفة المسلمين أن يوقفوا بين هذين التيارين بحكم أنهم مسلمون متمسكون بدينهم، وبحكم أنهم فلاسفة همُّهم أن ينشروا مذاهب الفلسفة اليونانية.

ويقول جوتييه:

«إن الفلاسفة الإسلاميين لم يألوا جهدًا فى القيام بواجبهم من هذه الناحية، وقد أبدوا فى ممارسته على ما فيه من دقة وعناء خصالاً منقطعة النظير: من مهارة ونفاذ وبُعد نظر، ورأيهم فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال هو مَعْقِد الطرافة فى هذه الفلسفة اليونانية الإسلامية[٤٩]».

ويبيِّن الأستاذ بعد ذلك أن الفلسفة اليونانية هى التى ساقت فلاسفة الإسلام إلى هذا الاتجاه، وهى كانت مُسْتَمَدَّ عناصره، ذلك بأن فكرة التوفيق بين الفلسفة والدين هى فكرة مزج واتصال، وليس غير التفكير الآرى لمحاولة الاتصال بوسائط متدرّجة فى سلسلة متتابعة بين ضدّين هما: الإسلام دين الفصل، وفلسفة الوصل اليونانية.

ولقد ذكرنا آنفًا مذهب رنان فى خصائص الجنسين السامى والآرى.

واختلفت المذاهب بعد رنان فى تبيين هذه الخصائص. يقول مؤلف معاصر اسمه لاپى[٥٠] فى كتاب له عنوان: «المدنيات التونسية»:

«النفس اليهودية منساقة بفطرتها إلى المستقبل، والنفس العربية منساقة بفطرتها إلى الماضى، فهما متنافرتان، والنفس الأوروبية تختلف عنهما»[٥١].

ويريد جوتييه أن يميّز بين الجنس السامى والجنس الآرى بخصائص أخرى يبيّنها فى كتابه «المدخل إلى دروس الفلسفة الإسلامية» كما يأتى:

«فى كل مظاهر النشاط الإنسانى، من أدناها كمسائل الطعام واللباس إلى أعلاها كالنظم السياسية والاجتماعية، تتجلّى فى الجنس الآرى من ناحية. والجنس السامى ـ معتبرًا فى أخلص أنواعه أى النوع العربى ـ نزعات أصلية متقابلة. العقل السامى يجمع بين الأشياء متناسبة وغير متناسبة، مع تركها منفصلة بلا رباط يصلها، متنقلاً بينها بوثبات مباغتة لا تدرُّج فيها.

«أما العقل الآرى فعلى عكس ذلك، يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية لا يتخطى واحدًا منها إلى غيره إلا على سلم متدانى الدرج لا يكاد يحس التنقل فيه»[٥٢].

هذا وقد كادت تتلاشى فى القرن العشرين فكرة إقحام السامية والآرية فى الحكم على الفلسفة الإسلامية، وذلك بحكم تضاؤل نظرية السامية والآرية نفسها وضعف سنادها العلمى.

على إننا لا ننكر أنه قد بقى أنصار لهذه النظرية من أمثال الأستاذ جوتيه.

وفى دائرة المعارف البريطانية عند الكلام على كلمة «عرب»:

«إنه ليس من صواب الرأى ما فعله رنان ولَسِّنْ بإضافتهما صفات خاصة إلى الجنس السامى هى فى الواقع ناشئة عن عوامل خارجية، فهى نتيجة البيئة التى عاشوا فيها والأحوال التى اكتنفتهم، ولو أنهم عاشوا فى بيئة أخرى وفى أحوال مغايرة لكانت لهم صفات جديدة».

أما الأستاذ برهِّيه، أستاذ تاريخ الفلسفة فى السربون، فهو من حزب السامية والآرية، وإن لم يغرق فى ذلك إغراق مواطنه جوتييه، يقول الأستاذ فى كتابه فى «تاريخ الفلسفة».

«كان فلاسفة العرب ممن اعتنقوا الإسلام، وكانوا يكتبون آثارهم بالعربية، لكن جمهرتهم لم تكن من أصل سامى بل من أصل آرى، لذلك التمسوا موضوعات تفكيرهم فى الكتب اليونانية، التى أخذ فى ترجمتها إلى السريانية والعربية منذ القرن السادس المسيحيون النسطوريون، والتمسوها أيضًا فى الآثار المزدكية الباقية فى فارس المختلطة أشد الاختلاط بالآراء الهندية»[٥٣].

والأستاذ فى كلامه هذا يصرِّح بأصل من أصول الفلسفة الإسلامية أو عنصر من عناصرها الأجنبية لم يكن واضحًا للباحثين فى القرن التاسع عشر، مصرحًا به تصريحًا، وهو الأثر الهندى الفارسى.

أما الفريق الثانى من العلماء المعاصرين الغربيين الذين تصدّوا لدرس تاريخ الفلسفة الإسلامية من غير ذكر للآرية والسامية فى حكمهم على هذه الفلسفة، فمن ممثليهم الأستاذ هورتن، الذى يقول فى الفصل الذى كتبه فى «دائرة المعارف الإسلامية بعنوان «فلسفة»»:

«يُراد بهذه الكلمة النزعة اليونانية فى الحكمة الإسلامية، ويجب أن يعتبر أيضًا إلى جانب ذلك ما بذله المفكّرون من جهود عقلية مبنية على ما كان معروفًا فى عصورهم من معانى البحث العلمى عن أحوال الوجود على ما هو عليه، أو على الأقل البحث عن مسائل متصلة بإدراك شامل للعالم، فهى بهذا الاعتبار ينبغى أن تُعد من الفلسفة، ذلك ينطبق أولاً على علم الكلام النظرى الذى يرمى إلى رفع مستوى العقائد الإسلامية المحتوية على تصوُّر للوجود بالغ من السذاجة حد الطفولة، حتى تلتئم مع مطالب العلم فى ذلك الزمان».

وبعد أن بيَّن الأستاذ ما فى مذاهب المتكلمين من آثار يونانية وفارسية وهندية، بل ومسيحية ويهودية، وبعد أن ألمَّ بأدوار علم الكلام، عاد إلى الفلسفة يبيّن ما لها من شأن:

«ولتقدير ما للفلسفة الإسلامية من الشأن يجب البدء ببيان ما فى مذهب أرسطو من النقص، ولا نظير لأرسطو فى ضبط المعانى الجزئية، لكنه لم يفلح فى تقدير نسق شامل للعالم كله معتبرًا فى ثنايا صورة ذهنية واحدة، فهو لم يَرُدَّ جملة العالم إلى مبدأ واحد، إنما هى اثنينية تتقابل فيها الهيولى القديمة والله. وفى هذا المذهب الأرسطاليسى عناصر علمية نظرية ممحصة. لكن النزوع القوى إلى الاعتماد على ما فى الوجود الخارجى وحده يشوبها ويعطلها. أنَّى جاءت الصور إذا كان الله عقلاً صرفًا ليس له إرادة، وهو يحى العالم باعتباره معشوقًا لا أنه العلة الفاعلة، ثم هو يجهل الجزئيات، ذلك مذهب فى الألوهية ليس بفلسفى، ثم جاءت الفلسفة الإسلامية مستمدة من المذهب الأفلاطونى الجديدى، فجاءت معها فكرة قوية هى فكرة الإمكان التى تحيط بجملة الموجودات وتجمعها فى وحدة، فكانت هذه الفكرة نورًا أضاء مسائل الموجودات الجزئية وأظهرها فى أسمى مظاهرها. كل شىء فى هذا العالم يحتوى على ذات ووجود، وهما أمران ممتازان فى جوهرهما، وليس هذان الأمران بمتلازمين تلازمًا ضروريًا، فالذى يهب الوجود للأشياء ابتداء ويحفظه عليها فى البقاء لا بد أن يكون موجودًا واجب الوجود، فالعالم سيل من الوجود يفيض من معين لا ينضب ويغمر كل ما عدا الله. هذا الرأى يتخلل تاريخ الفلسفة الإسلامية إلى عهدنا الحاضر، ولا يزال يتجدّد شرحه وإبرازه فى الصور الواضحة وابن رشد وحده هو الذى لم يفهمه حق الفهم.

«وناحية أخرى من نواحى الفلسفة الإسلامية آيتها إيمان أهل هذه الفلسفة بالدين. يعتقد هؤلاء الفلاسفة اعتقادًا جازمًا بأن الإسلام هو أكمل وحى إلهى. النبى يرى فى حالات إشراق وكشف خارق للعادة، الحقائق الإلهية التى لا ينفذ إليها العقل البشرى «أى الغيب» ثم يبلغها للناس، أما الفيلسوف فيكشف بعقله الضعيف بعض هذه الحقائق غير مخالف لما نزل به القرآن، فكأنما وظيفة الفلاسفة الإسلامية الدعوة إلى دين الإسلام».

وتبيين مذهب الفلاسفة الإسلاميين فى الفرق بين النبى والحكيم، أو الفلسفة والدين على هذا الوجه، لا دقة فيه، وسنعرض لهذا البحث بعد.

إجمال الآراء فى الفلسفة الإسلامية فى القرن العشرين:

ونعود إلى تقرير موقف الفلسفة الإسلامية عند الغربيين فى القرن العشرين، مستندين إلى أقوال المؤلفين المعاصرين، فنجمل هذا الموقف فى الوجوه الآتية:

(أ) تلاشى القول بأن الفلسفة العربية أو الإسلامية ليست إلا صورة مشوّهة من مذهب أرسطو ومفسريه أو كاد أن يتلاشى، وأصبح فى حكم المسلم أن للفلسفة الإسلامية كيانًا خاصًا يميّزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه: فإن فيها عناصر مستمدة من مذاهب يونانية غير مذهب أرسطو، وفيها عناصر ليست يونانية من الآراء الهندية والفارسية... إلخ، ثم إن فيها ثمرات من عبقرية أهلها ظهرت فى تأليف نسق فلسفى قائم على أساس من مذهب أرسطو، مع تلافى ما فى هذا المذهب من النقص باختيار آراء من مذاهب أخرى وبالتخريج والابتكار، وظهرت أيضًا فى أبحاثهم فى الصلة بين الدين والفلسفة، ويقول وُلْف:

«على أنه من الخطأ أن يظن أن الفلسفة العربية هى نسخة منقولة عن مذاهب المشائية»(٥٤)، ثم يقول:

«وبهذه المثابة انتهى العرب إلى نسق فلسفى فريد فى بابه، يوفق بين مقالات متخالفة»(٥٥). ويقول أيضًا:

وعلى كل حال، فليس ينبغى أن يغزب عن البال أن فلاسفة العرب نحوًا فى البحث عن الوجود منحى مستقلاً، غير تابع لتعلقهم بالقرآن»(٥٦).

ولعل جهود الباحثين ستكشف عن وجوه بديعة من الفلسفة الإسلامية لما تزل خافية.

(ب) تلاشى القول بأن الإسلام وكتابه المقدّس كانا بطبيعتهما سجنًا لحرية العقل، وعقبة فى سبيل نهوض الفلسفة أو كاد يتلاشى، ووجد مَن يقول ما يقوله الأستاذ پيكافيه فى كتابه: «تخطيط لتاريخ عام مقارن لفلسفة القرون الوسطى» المطبوع سنة ١٩٠٥(٥٧):

«إذا قارنا بين المؤلفات التى قرأها المسيحيون الغربيون والمؤلفات التى كانت فى متناول العرب، عرفنا أن هؤلاء ينبغى أن يكونوا أدنى إلى الابتداع، فقد تميّزوا بفضل معارفهم التى نسقوها، فكانوا فى القرن الثالث عشر أساتذة أولئك، فعاونوا على تأسيس الفلسفة الكاثوليكية والكلام الكاثوليكى بما نقلوا عن القدماء وبما ولّدته أفكارهم».

ويقول الأستاذ ليون جوتييه فى مقال له نشر فى «مجلة تاريخ الفلسفة»[٥٨] الجزء الرابع من السنة الثانية بعنوان:

«اسكولاستية إسلامية واسكولاستية مسيحية»[٥٩] ما نصه:

أما فى الإسلام فالفلسفة السكولاستية تنجو من هذه العبودية للكلام التى تدمغ السكولاستية المسيحية.

«هى بعيدة عن أن تكون من أى وجه خاضعة للكلام، بل لا يمكن أن يُقال إنها خاضعة للعقائد، هى شىء مختلف تمام الاختلاف، لأن العقائد وسيلة لتحقيق مصلحة الجماعة أو كما يُقال الآن (براجماتيك[٦٠]). أما تلك الفلسفة فهى وحدها التى تعبِّر عن الحقيقة النظرية بذاتها، على حين أن العقيدة ليست إلا مثالاً تخييليًا لها.

«والفلسفة التى تحترم العقائد الدينية الموجهة للجمهور لا لأهل النظر الفلسفى، لمكان نفعها للجماعة ولمصدرها الدينى، ليست تقيم وزنًا للكلام الذى تُبَين خطره على الدين وعلى الجماعة».

(ج) أصبح لفظ الفلسفة الإسلامية أو العربية شاملاً، كما بيّنه الأستاذ هورتن، لما يسمى فلسفة أو حكمة ولمباحث علم الكلام، وقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوُّف أيضًا من شعب هذه الفلسفة، خصوصًا فى العهد الأخير الذى عنى فيه المستشرقون بدراسة التصوُّف.

ويَعُدُّ الأستاذ ماسينيون من متصوّفة الإسلام الكندى والفارابى وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة فى كتابه المطبوع سنة ١٩٢٩ المسمى[٦١] «مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوُّف فى بلاد الإسلام».

رأى فيما تشمله الفلسفة الإسلامية:

وعندى أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوُّف من الصلة بالفلسفة ما يسوّغ جعل اللفظ شاملاً لهما فإن «علم أصول الفقه» المسمى أيضًا «علم أصول الأحكام» ليس ضعيف الصلة بالفلسفة، ومباحث أصول الفقه تكاد تكون فى جملتها من جنس المباحث التى يتناولها علم أصول العقائد الذى هو علم الكلام، بل إنك لترى فى كتب أصول الفقه أبحاثًا يسمونها «مبادئ كلامية» هى من مباحث علم الكلام، وأظن أن التوسُّع فى دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهى إلى ضم هذا العلم إلى شعبها، كما يوضّحه بعض ما نعرض له فيما يأتى.

كلمة فى جهود الغربيين:

أما بعد، فإن الناظر فيما بذل الغربيون من جهود فى دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها لا يسعه إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم، وسعة إطلاعهم وحُسن طريقتهم، وإذا كنا ألمعنا إلى نزوات من الضعف الإنسانى تشوب أحيانًا جهودهم فى خدمة العلم، فإنا نرجو أن يكون فى تيقظ عواطف الخير فى البشر وانسياقها إلى دعوة السلم العام والنزاهة الخالصة والإنصاف والتسامح، مدعاة للتعاون بين الناس جميعًا على خدمة العلم باعتباره نورًا لا ينبغى أن يخالط صفاءه كدر.

وليس يوئسنا من ذلك أن تهب فى بعض البلاد نزعات كانت ركدت ريحها، ليس من شأنها أن تخلص نفوس الناس من عوامل العصبية والهوى، مثل نظرية تفوق السلالة النوردية الشاملة لشعوب أوروبا الشمالية، التى تحيا فى ألمانيا لهذا العهد، ومثل فكرة تفوق البيض على السود المنتشرة فى أمريكا الشمالية، وفكرة تفوق الجنس الأبيض على الجنس الهندى التى دعت إلى تسمية المتولدين بين إنجليز وهنديين تسمية خاصة فى بلاد الهند وفى بلاد أفريقيا الجنوبية، بل نحن نرجو أن يغلب العلم والحق هذه النزوات التى لا يسندها علم ولا حق. ويقوى رجاءنا أن نجد فى أمريكا نفسها أصواتًا تقرر باسم العلم أحيانًا ما نقرره نحن الآن.

وفى مقال معرب عن مجلة السينتفيك[٦٢] أمريكان نشر فى مجلة المقتطف (يونيو سنة ١٩٣٤) بعنوان: بماذا تتفوق السلالات:

«وليس فى الدعوى القائمة على تفوق السلالة النوردية شىء جديد، بل هى ناحية جديدة من مذهب سرى فى خلال القرن التاسع عشر، مؤداه أن بعض طوائف من الناس لها حق منزل فى أن تسود الطوائف الأخرى، ومن قبل ذلك أحس المؤلف الإنجليزى دانيال[٦٣] ده فوا مؤلف رواية (روبنسن كروزو) بأنه مطالب من قبل نفسه بل ومن قبل الحق والعدل بأن يهب إلى السخرية من مثل هذا الرأى الذى يرمى إلى تبوئ سلالة معينة المكانة العليا فى تاريخ الإنسانية، كأن هذه المكانة خاصة بها من طريق الوضع الإلهى، ولكن العواطف الإنسانية قوية لتأصلها فى الطبيعة البشرية فتطغى على صوت العقل ونوازع المنطق، فتبدو نظرية التفوق العنصرى أو تفوق سلالة خاصة مرة بعد أخرى فى خلال عصور التاريخ، مع أن العقل والعلم لا يؤيدان الأركان الواهية التى تقوم عليها. ونحن الآن نشهد انبثاق هذه الفكرة أو هذه النزعة من جديد، بعد ما كنا قد ظننًا أنه قد قضى عليها فى أواخر القرن التاسع عشر. ونظرية التفوُّق النوردى هى فرع من نظرية التفوُّق الآرى، أى تفوق الشعوب الآرية التى كان زعيمها ذلك الأرستقراطى الفرنسى الكونت جوزيف آرثر جوبينو[٦٤] المتوفى سنة ١٨٨٢ فده جوبينو هذا ذهب إلى أن الشعوب الآرية وحدها دون غيرها هى التى خلقت كل ما له قيمة فى الحضارة وحافظت عليه. وفكرة وجود سلالة آرية نشأت من تشابه اللغات الهندية الأوروبية مما حدا إلى القول بأنها جميعها ترتد إلى أصل واحد هى اللغة الآرية. والقول بتفرع اللغات الهندية الأوروبية من اللغة الآرية قول له سند صحيح، أمما ما ذهب إليه جوبينو من أن وجود لغة آرية أصلية تفرّعت منها اللغات الهندية الأوروبية يقتضى كذلك وجود سلالة آرية، فقد كان وهمًا من الأوهام. فلما خلقت هذه السلالة الموهومة على الطريق المتقدم أسندت إليها جميع الفضائل وقيل إنها منبع جميع الحضارات العالمية من قديم الزمان إلى حديثه، وقيل إن النورديين هم سلالة الآريين الذين توطنوا شمال أوروبا فى القدم ومنهم الشعوب التيوتونية والأنجلو سكسونية، ومع ذلك لم يستطع أحد من

العلماء أن يأتى بسند علمى واحد على أن السلالة الآرية كانت موجودة حقيقة، إذ ليس ثمة علاقة حتمية بين اللغة والسلاة: فالآرية لغة، واستعمالها للدلالة على سلالة معينة كما يستعملها الألمان اليوم ليس له مسوغ علمى واحد.

«أما الشعوب النوردية فلا يعلم أصلهم على وجه التحقيق، بل ليس من المؤكد أنهم ينتمون إلى سلالة صريحة النسب».

وقد قرأنا فى مجلة «الشهر» الفرنسية جملة تتعلق بكتاب ظهر حديثًا اسمه «الآريون»، فيها إعراب عن منزع العلماء الفرنسيين المعاصرين فى مسألة الآرية، وهذا تعريب تلك الجملة:

«الآريــون(٦٥): كتاب مسيو جورج پواسُّون(٦٦) الذى ظهر غير بعيد يعرض لمسألة جعلتها الحوادث الحاضرة فى مقدمة المسائل، وهى أثر الجنس فى تكوين الشعوب الحديثة، وإذا كان العلم الألمانى قد أوغل فى الدراسات الآرية إيغالا بعيدًا، فإنه انتحى نحوًا يجعل صحة نتائجه موضع إنكار من علماء البلاد الأخرى، أما العلم الفرنسى فلم يعط هذه الأبحاث من عنايته إلا بقدر. لذلك لم يوجد إلى الآن مصنّف يتناول هذا الموضوع من كل جوانبه مبينًا الطبيعية الحقة للطائفة الموسومة بالآرية، وأصولها الجنسية وتطوّراتها فى ثنايا الأجيال، وهذا ما عالجه مسيو جورج پواسون العالم بما قبل التاريخ، المحيط بآخر ما دوّن العلماء الفرنسيون والأجانب.

كان الاهتمام بدرس مسألة الآرية فى فرنسا متروكًا إلى الآن لعلماء اللغات وحدهم، ويرى مسيو پواسُّون أن ذلك خطأ، وأن النهوض بهذه الأبحاث يستلزم ألا ننسى أن دعوى الآرية هى أولاً من مسائل العلم الباحث عن أصول الشعوب؛ وفوق ذلك فإن الوصول إلى الأصول الحقيقية لتاريخ الشعوب والمدنيات يقتضى الاستعانة بما انتهى إليه المشتغلون بدرس ما قبل التاريخ، فمسيو پواسُّون يتخذ نمطًا فى البحث يعتمد على علم اللغات وعلم أصول الشعوب وعلم ما قبل التاريخ معًا. وكتابه هو تاريخ حقيقى للتطوُّر الأوروبى منذ نشأة الأجناس الحاضرة إلى يومنا هذا، على طريقة التقسيم المسماة بتركيب القياس(٦٧).

وهذا التاريخ يبيِّن كيف تكوّنت الأمم والشعوب فى عهود التاريخ، وما هى العناصر التى كوّنتها، وأين نشأت منابتها، وكيف تنقلت فى البلاد، وما مدنياتها المتعاقبة، وما أثرها فى التطوُّر العام للإنسانية:

ونجد فيه أن كل الأمم التى هى من الأسرة الآرية صيغت من خليط من عناصر الأجناس الأولى، وما يكون لأمة أن تعتز بأن لها من النقاء حظًا أكبر من حظ غيرها، على أن هذا النقاء ليس مما يستطاع تحديده.

ثم إن المدنية الآرية هى أثر مشترك لجميع العناصر الجنسية التى شملتها هذه المدنية، إذ إن كل عنصر ساهم فيها بشمائله ومعارفه على نسب متعادلة»(٦٨).

هوامش الفصل الأول

(١) Émile Bréhier.

(٢) Histoire ds la Philosophie par Émile Bréhier, Tome I, p. 20.

(٣) Guillaume Théophile Tennemann المتوفى سنة ١٨١٩.

(٤) Manuel de l'histoir de la philosophi par Tennemanne. Traduit de l'allemand par V. Cousin, seconde édit. 1839 نُشر لأول مرة بالألمانية سنة ١٨١٢، ونقله إلى الفرنسية سنة ١٨٢٩ الفيلسوف الفرنسي كوزان المتوفى سنة ١٨٤٧.

(٥) Jean Jacques Brücker.

(٦) Page XIV Préace Tome I Manuel de l'histoire de la Philosophie par Tennemann Traduit de l'allemand par V. Cousin, 2 édition, Paris 3819,.

(٧) Tome I, Page 356, 357.

(٨) يوحنا الملقب فيلوبنوس Jean Philopon السكندرى توفى نحو سنة ٦٠٨ م ويعرف أيضًا بيحيى النحوى.

(٩) le Mysticisme.

(١٠) لم أجد ذكرًا فيما بين يدى من مراجع البحث لأبى سعيد أبى الخير، لكن يوجد أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز نسبة إلى خرز الجلود من القرب ونحوها، من أهل بغداد، وقد ذكره صاحب كتاب «التعرف لمذهب أهل التصوُّف فيمن نشر علوم الإشارة كتبًا ورسائل»، قال: «ويُقال له لسان التصوُّف»، وقال السيد مصطفى العروسى فى حاشيته على شرح الرسالة القشيرية: هو شيخ الطائفة. غير أنه توفى على الأرجح سنة ٢٨٦ هـ (٨٩٩ م)، وذلك يمنع أن يكون هو المراد بواضع علم التصوُّف قبل القرن الثانى أو فى ثناياه.

على أن الأستاذ ماسينيون ذكر فى كتابه «مجموعة نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوُّف فى بلاد الإسلام» ص ٨٧ أبا سعيد بن أبى الخير المتوفى سنة ٤٤٠ هـ (١٤٠٨ م)، وذكر أنه خراسانى، وأشار إلى أنه كان يتحلل من القيود الدينية وكان ذا صلة بالفيلسوف ابن سيناء، وليس أبو سعيد بن أبى الخير هذا هو مقصود تنمان بالضرورة.

وفى كتاب «محاضرة الأوائل ومسامرة الأواخر» للشيخ علاء الدين على دده السكتوارى البوسنوى المتوفى سنة ٩٩٨ هـ (١٥٩٨ - ١٥٩٠ م) ص ٧٠:

«أول مَن تكلم بمصر فى ترتيب الأحوال ومقامات الأولياء قدس الله سرهم ذو النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ (٨٥٩ م) قدس الله سره ونفعنا بعلومه آمين - أوائل السيوطى. أول مَن تكلم ببغداد فى مذهب الصوفية من صفاء الفكر والشوق والذوق والقرب والأنس والمحبة والمعرفة والفناء والبقاء وغيرها من المقامات والمنازل أبو حمزة محمد بن إبراهيم البغدادى الصوفى من أقران السرى السقطى ومات سنة تسع وثمانين ومائتين - أوائل السيوطى. أول مَن سمى بالصوفى وتكلّم فى علم القلوب أبو هاشم الصوفى (المتوفى سنة ١٠٥ هـ - ٧٣٣ - ٧٣٤ م، كما فى أبجد العلوم ج ١ ص ٢٨٦، وكشف الظنون ج ١ ص ٢٩٠) كوفى المولد شامى المقام. قال أبو هاشم: لقلع الجبال بالإبر أيسر من إخراج الكبر من القلوب، وقال

الثورى: لولا أبو هاشم الصوفى ما عرفت دقيق الرياء وما كنت عرفت من الصوفى لولا أر أبا هاشم قدس سره - من طبقات المشايخ - أوائل السيوطى. أول مَن تكلم بالعراق فى بلدة مرو فى الأحوال الصوفية وكان فقيهًا محدثًا إمامًا أبو العباس المروزى شيخ التصوُّف فى زمانه - مات سنة ثلثمائة هـ (٩١٢ - ٩١٣ م) - أوائل السيوطى .... أول مَن تكلم فى علم الفناء والبقاء أبو سعيد الخراز البغدادى شيخ الفقراء الصوفية تلميذ ذى النون المصرى رحمهم الله - أوائل السيوطى .... أول حال رسول الله ﷺ الخلوة، حيث تبتل إلى جبل حراء جيث كان يخلو بربه ويتعبّد حتى قالت العرب إن محمدًا عشق ربه - قاله الغزالى. أول مَن آثر العزلة والوحدة من الصحابة الكرام رضى الله عنهم أبو ذر الغفادى رضي الله عنه، كما جاء فى الخبر الصحيح فى حقه: يمشى فى الأرض بزهد عيسى بن مريم عليهما السلام، وهو سيد أهل الخلوة من الصوفية، وفى الحديث المشهور أنه يأتى قدام العلماء يوم القيامة - ذكره السيوطى».

ولعل هذه النصوص تجمع جملة ما قيل فيمن يصح أن ينسب التصوُّف إليهم.

(١١) Tome I, Pages 358 - 359.

(١٢) المثاليون Idéalistes.

(١٣) Tome I, Pages 363 - 364.

(١٤) قال طاش كبرى زاده المتوفى سنة ٩٦٢ هـ (١٥٥٤ - ١٥٥٥ م) فى كتاب «مفتاح السعادة»:

«ثم اعلم أن أفلاطون الحكيم كان يعلم بعضًا من تلامذته بطريق التصفية وإعمال الفكر الدائم فى جناب القدس، وسموا بالإشراقيين، وبعضًا منهم بطريق البحث والنظر فسموا المشائين، لترددهم على مجلسه أو لأخذهم الحكمة وقت مشيه إلى تعليم أولاد السلطان أو لتعليمهم وقت مشيه فى بستان كان له «وأما فى غير هذا الوقت فكان منقطعًا عن الناس. ورئيس طائفة المشائين هو أرسطو وهو الذى دوّن الحكمة البحثية» ج ١، ص ٢٤٢، ٢٤٣.

(١٥) Cours de l'histoire de la Philosophie par V. Cousin, Paris 1841, Tome I, Page 48 - 49.

(١٦) Ernest Renan.

(١٧) Chrstian Lassen.

(١٨) Philologie Comparée.

(١٩) E. Renan: Histoire générale et systéme comparé des langues semitiques, Paris, VIe éd. T. I. p. 4 - 5.

(٢٠) Averroés et l'Auerroïsme, préface p. 7 - 8. 8e éd. 1925.

(٢١) Histoire générale et systéme comparé des langnes semitiques, Paris, VIe éd. p. 10.

(٢٢) Aveiroés et l'Averroïsme, Avertissement, p. II.

(٢٣) - (٢٤) Page 89.

(٢٥) Page 93.

(٢٦) Gustave Dugat.

(٢٧) Schmôlders.

(٢٨) Histoire des philosophes et des théologiens musulmans, Paris 1878, Préface p. XV.

(٢٩) نفس المصدر ص p. XVI.

(٣٠) Salmon Munk المستشرق الفرنسى الألمانى الأصل المتوفى سنة ١٨٦٧.

(٣١) نفس المصدر ص XVI - XVII.

(٣٢) Spinoza.

(٣٣) نفس المصدر ص XVII وانظر Munk: Mélanges 1927 p. 332 - 333.

(٣٤) يشير بذلك إلى مذهب الصرف فى إعجاز القرآن. قال الخفاجى فى كتاب «أسرار الفصاحة»: «إعجاز القرآن ـ والخلاف الظاهر فيما به كان معجزًا على قولين: أحدهما أنه خرق العادة بفصاحته، وجرى ذلك مجرى قلب العصا حية، وليس للذاهب هذا المذهب مندوحة عن بيان ما الفصاحة التى وقع التزايد فيها موقعًا خرج عن مقدور البشر. والقول الثانى أن وجه الإعجاز فى القرآن صرف العرب عن المعارضة، مع أن فصاحة القرآن كانت فى مقدورهم لولا الصرف، وأمر القائل بهذا يجرى مجرى الأول فى الحاجة إلى تحقيق الفصاحة ما هى، ليقطع أنها كانت فى مقدورهم ومن جنس فصاحتهم ويعلم أن مسيلمة وغيره لم يأت بمعارضة على الحقيقة، لأن الكلام الذى أورده خال من الفصاحة التى وقع التحدى بها فى الأسلوب المخصوص». («أسرار الفصاحة» للأمير محمد بن سعيد بن سنان الخفاجى الحلبى، طبعة الخانجى ص ٤).

(٣٥) David Strauss.

(٣٦) Dugat: XXII - XXIII.

(٣٧) Munk: Mélonges, Paris 1927 p. 312 - 313.

(٣٨) Maurice de Wulf.

(٣٩) Histoire de la Philosophie médiévalé, Louvain, 1924.

(٤٠) Horten.

(٤١) De Boer.

(٤٢) L. Gauthier.

(٤٣) Carra de Vaux.

(٤٤) Djémil Saliba, Etude sur la Métaphysiqve d'Avioenne. Paris 1926.

(٤٥) pp. 24 - 25.

(٤٦) Carlo Nallino.

(٤٧) جاء فى كتاب «طبقات الشافعية» لشيخ الإسلام تاج الدين أبى نصر عبد الوهاب بن تقى الدين السبكى المتوفى سنة ٧٥٦ هـ، ما نصه: «تنبيه عجيب ـ وقع فى كتاب الملل والنحل لأبى الفتح الشهرستانى فى أوائله أن فلاسفة الإسلام الذين فسّروا كتب الحكمة من اليونانية إلى العربية وأكثرهم على رأى أرسطاليس حنين بن إسحاق، وأبو الفرج المفسر، وأبو سليمان الشحرى (السجزى)، ويحيى النحوى، ويعقوب بن إسحاق الكندى، وأبو سليمان محمد بن معشر المقدسى، وأبو بكر بن ثابت بن قرة الحرانى، وأبو تمام يوسف بن محمد النيسابورى، وأبو زيد أحمد بن سهل البلخى، وأبو محارب الحسن بن سهل القمى، وأبو حامد أحمد بن محمد الإسفزارى، وأبو زكريا يحيى بن الصيمرى، وأبو نصر الفارابى، وطلحة

النسفى، وأبو الحسن القاصرى (العامرى)، والرئيس أبو على بن سينا. انتهى ملخصًا. وأبو حامد الإسفزارى المشار إليه فيلسوف من بلدة إسفزار، بكسر الهمزة وسكون السين المهملة وبالفاء والزاى المكسورتين وفى آخرها الراء، مدينة بين هراة وسجستان، وإنما نبهت على هذا لأنه تصحف على بعض الناس ممن تكلم معى وقال لى كان الشيخ أبو حامد من فلاسفة الإسلام، فقلت له إن الشيخ أبا حامد شيخ العراق لا يدرى الفلسفة ولا هو من هذا القبيل. فأحضر إلى الكتاب، وقد تصحف عليه الإسفزارى بالإسفراينى فعرفته ذلك، ثم أحببت التنبيه على ذلك هنا لئلا يقع فيه غيره كما وقع هو. (ج ٣ ص ٢٧).

(٤٨) طبع أخيرًا فى لاهور بعنوان: كتاب «تتمة صوان الحكمة». بعناية الأستاذ محمد شفيع...

(٤٩) Léon Gauthier, Introductoon â l' étude de la Phiosophie Musulmane Paris 1923, P. 121.

(٥٠) Lapie.

(٥١) Les Ciuilisations Tunisiennes P. 19.

(٥٢) P. 66.

(٥٣) Emile Bréhier, Histoire de ia *Philosophie*, Tome premier, P. 610.

(٥٤) و(٥٥) و(٥٦) Maurice de Wulf, Histoire de la Philosophie Médiévale, Louvain, 1924 t. 1, PP. 208 -- 209.

(٥٧) Picavet, Eoquisse d'une Histoire générale et comparée des Philosphies Médiévales, Paris 1905, P. 160.

(٥٨) Revue d'Histoire de la Philosophie (Decembre 1928).

(٥٩) "Scolastique Mnsulmane et Scolastique Chrétienne".

(٦٠) Pragmatique.

(٦١) Recueil de Textes Inédits concernant l'histoire de Mystipue en bays de L'lslam. Par Louis Massignon, Paris, 1929.

(٦٢) Scientific American.

(٦٣) Daniel Defoe.

(٦٤) De Gobineau.

(٦٥) Les Aryens.

(٦٦) Georges Poisson.

(٦٧) *Synthétique*.

(٦٨) Le Mois, Octobre, 1934, Page 313.

الفصل الثانى

مقالات المؤلفين الإسلاميين

ذكرنا فى الفصل السابق قول العلماء الغربيين من المستشرقين ومؤرخى الفلسفة فى الفلسفة الإسلامية، وتتبعنا نظرهم إليها وحكمهم عليها منذ تأسيس تاريخ الفلسفة بالمعنى الحديث إلى أيامنا هذه.

ونريد فى هذا الفصل: أن نتناول آراء المؤلفين الشرقيين من أهل البلاد الإسلامية الذين كتبوا مؤلفاتهم بالعربية غالبًا.

وسنحاول أن نتبيَّن وجهة نظرهم إلى الفلسفة الإسلامية ومقالاتهم فى أصولها وحكمهم على منزلتها.

وقد يكون من العسير أن نسلك فى هذا البحث نفس النسق الذى سلكناه فى الفصل الأول، خصوصًا فيما يتعلق بمراعاة الترتيب التاريخى فى سرد الآراء وملاحظة تطوُّرها، على أنا سنبذل جهدنا فى التقريب بين مناهج البحثين.

الفلسفة والأمة العربية:

يقول القاضى أبو القاسم (صاعد بن أحمد) المتوفى سنة ٤٦٢ هـ (١٠٧٠ م) فى كتابه «طبقات الأمم» بعد ذكر علم العرب فى جاهليتهم:

«وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز شيئًا منه، ولا هيأ طباعهم للعناية به؛ ولا أعلم أحدًا من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندى[١] وأبا محمد[٢] الحسن الهمدانى[٣].

وكلام صاعد نص فى أن العرب لم يكن عندهم شىء من علم الفلسفة، وفى أن طبعهم خلو من التهيؤ لهذا العلم إلا شذوذاً.

لكن الشهرستانى المتوفى سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٥ م) يقول فى كتابه «الملل والنحل» عند الكلام على الفلاسفة فى الأمم المختلفة:

«ومنهم حكماء العرب، وهم شرذمة قليلة لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر، وربما قالوا بالنبوات»[٤].

فالشهرستانى يرى أن العرب قبل الإسلام كان عندهم حكماء، هم شرذمة قليلة، وكان عندهم حكمة أكثرها فلتات الطبع وخطرات الفكر. ولا شك أن العرب فى جاهليتهم كانوا يعرفون كلمة (حكمة) وكلمة حكماء.

ولم يبيِّن صاحب كتاب «الملل والنحل» فى هذا القول سبب قلة الحكماء عند العرب، ولم يَرُدّ ذلك إلى طبيعتهم على نحو ما صنع القاضى أبو القاسم صاعد، بل هو لم يردّ ذلك إلى طبيعة العرب عندما ذكر آراء الناس فى تقسيم أهل العالم فقال:

«من الناس مَن قسم أهل العالم بحسب الأقاليم السبعة، وأعطى أهل كل إقليم حظه من اختلاف الطبائع والأنفس التى تدل عليها الألوان والألسن، ومنهم مَن قسمهم بحسب الأقطار الأربعة التى هى الشرق والغرب والجنوب والشمال، ووفر على كل قطر حقه من اختلاف الطبائع وتباين الشرائع، ومنهم مَن قسمهم بحسب الأمم، فقال: كبار الأمم أربعة: العرب، والعجم، والروم، والهند، ثم زاوج بين أمة وأمة، فذكر أن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد، وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء، والحكم بأحكام الماهيات والحقائق، واستعمال الأمور الروحانية؛ والروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد، وأكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء، والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانية[٥]».

ولم يردّ الشهرستانى ذلك إلى طبيعة العرب عند الكلام على آراء العرب فى الجاهلية[٦]، وسيأتى ذكر هذا النص فى كلام الأستاذ أحمد أمين بك.

على أن الأستاذ أحمد أمين بك يرى رأيًا آخر فى كلام الشهرستانى، فهو يقول فى كتابه «فجر الإسلام» ما نصه:

«لاحظ بعض المستشرقين أن طبيعة العقل العربى لا تنظر إلى الأشياء نظرة عامة شاملة، وليس فى استطاعتها ذلك، وقبله لاحظ هذا المعنى بعض المؤلفين الأقدمين من المسلمين، فقد جاء فى «الملل والنحل» للشهرستانى عند الكلام على الحكماء:

«الصنف الثانى حكماء العرب وهم شرذمة قليلة، وأكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر».

«إن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد... والمقاربة بين الأمتين مقصورة على اعتبار خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات، والغالب عليهم الفطرة والطبع، وإن الروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد، حيث كانت المقاربة مقصورة على اعتبار كيفية الأشياء والحكم بأحكام الطبائع، والغالب عليهم الاجتهاد والجهد»[٧].

ولست أرى أن كلام الشهرستانى بسبب من عجز العقل العربى عن النظر إلى الأشياء نظرة شاملة؛ بل قد يكون على عكس ذلك.

فإن الذى يفهم من نصوص الشهرستانى هو أن العرب والهند يميلون إلى الأحكام الكلية والأمور العقلية والمجرّدات، وهم ينزعون إلى الروحانيات، بخلاف الروم والفرس الميالين إلى الأمور الجزئية، وإلى تتبع آثار الطبائع والأمزجة وما يقع عليه الحس من الأجسام والجسمانيات، ولعل قول الشهرستانى: «إن أكثر حكم العرب فلتات الطبع وخطرات الفكر»، وقوله: «والغالب عليهم الفطرة والطبع»، كل ذلك لا يخرج عما يقوله الجاحظ فى كتاب «البيان والتبيين»: «إلا أن كل كلام للفرس وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد وخلوة وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكير ودراسة الكتب، وحكاية الثانى علمَ الأول، وزيادة الثالث فى علم الثانى، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم، وكل شىء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام[٨].

ولا يريد الجاحظ بمقاله إلا أن يصف العرب بسرعة الذكاء وحدة الذهن وإصابة الرأى فيما يحتاج غيرهم فيه إلى أناة وطول تفكير واستعانة وبحث.

هذا ويوشك أن يكون التخالف بين مقال صاعد ومقال الشهرستانى فى أمر الفلسفة عند العرب يرجع إلى عدم اتفاقهما على المراد بالفلسفة التى يتكلمان عنها، فصاعد يريد بالفلسفة النظر العقلى الموجّه إلى تعرُّف الحقائق على أسلوب علمى، وهو يذكر ما يذكره من علوم العرب كعلم لسانها، وعلم الأخبار، ومعرفة السير والأمصار، ثم يذكر معرفتهم لمطالع النجوم ومغاربها، وأنواء الكواكب وأمطارها، فيقول:

«على حسب ما أدركوه بفرط العناية وطول التجربة لاحتياجهم إلى معرفة ذلك فى أسباب المعيشة، لا على طريق تعلم الحقائق ولا على سبيل التدرُّب فى العلوم»[٩].

فلم يكن عند العرب علم على طريق تعلم الحقائق والتدرُّب فى العلوم مطلقًا، لا ما يُسمى بالفلسفة ولا غيره.

أما الشهرستانى فالظاهر أن الفلاسفة عنده يقابلون أهل الديانات والنحل وهو يقول:

«المستبدون بالرأى مطلقًا هم المنكرون للنبوات مثل الفلاسفة والصابئة والبراهمة، وهم لا يقولون بشرائع وأحكام أمرية، بل يضعون حدودًا عقلية حتى يمكنهم التعايش عليها.... والمستفيدون هم القائلون بالنبوات»[١٠].

وقد كان عند العرب من غير الصابئة والبراهمة مَن يضعون لهم حدودًا عقلية تكفل شيئًا من النظام والعدل لمعيشتهم هم حكماؤهم وحكامهم.

وهذا التفكير العقلى وما إليه يسمى فلسفة عند الشهرستانى، ما دام غير معتمد على أساس من الدين وإن لم يكن على المنهج العلمى.

وصاعد مع قوله بأن العرب لم يمنحهم الله شيئًا من علم الفلسفة ولا هيأ طباعهم للعناية به، فإنه لم يبيِّن لنا ما هى تلك الطبيعة العربية التى تنبؤ عن الفلسفة.

أما الشهرستانى فقد ميّز الطبيعة العربية تمييزًا يجعلها قريبة من النظر المجرّد والمباحث الكلية التى هى بالفلسفة أشبه، ثم ذكر أن حكماء العرب قليلون وأكثر حكمهم بديهة وارتجال، ولم يبيّن وجهًا لقلة حكمائهم مع توفر استعدادهم الطبيعى.

وجاء بعد ذلك عبد الرحمن بن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٦ م) فذهب فى بيان معنى الفلسفة مذهبًا غير بعيد من رأى الشهرستانى، فهو يقول فى المقدمة:

«اعلم أن العلوم التى يخوض فيها البشر ويتداولونها فى الأمصار تحصيلاً وتعليمًا على صنفين:

(١) صنف طبيعى للإنسان يهتدى إليه بفكره.

(٢) وصنف نقلى يأخذه عمن وضعه.

والأول هو العلوم الحكمية الفلسفية، وهى التى يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدى بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يقفه نظرُه وبحثُه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر.

والثانى العلوم النقلية الوضعية، وهى كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعى، ولا مجال للعقل فيها إلا فى إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول»[١١].

ويظهر أن هذا الفيلسوف الاجتماعى لا يرى رأى القائلين بأن فى طبيعة العرب ما يصدهم عن الفلسفة ويضعف استعدادهم لها، إذ هو لا يقسم البشر أجناسًا لكل جنس طبيعة لازمة، على نحو ما يميل إليه صاعد والشهرستانى فيما يؤخذ من كلامهما، بل هو يردّ صفات الشعوب الحسية والمعنوية إلى عوامل طارئة من الهواء واختلاف أحوال العمران، فهو يبيّن فى «مقدمته» أثر الموقع الجغرافى وتأثير الهواء فى ألوان البشر والكثير من أحوالهم، ويذكر اختلاف أحوال العمران فى الخصب والجدب، وما ينشأ عن ذلك من الآثار فى أبدان البشر وأخلاقهم.

وقد عقد فى المقدمة فصلاً للكلام على أن حَمَلة العلم فى الإسلام أكثرهم العجم، حلل فيه الأسباب التى يرى أنها صرفت العرب عن العناية بالعلم والفلسفة فى جاهليتهم وإسلامهم، وهى أسباب خارجة عن طبيعتهم الجنسية. قال فى هذا الفصل:

«من الغريب الواقع أن حَمَلة العلم فى الملة الإسلامية أكثرهم العجم، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية، إلا فى القليل النادر، وإن كان منهم العربى فى نسبته فهو عجمى فى لغته ومرباه ومشيخته، مع أن الملة عربية وصاحب شريعتها عربى. والسبب فى ذلك أن الملة فى أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة... والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين».

وبعد أن ذكر نشأة العلوم الشرعية وغيرها قال:

«فصارت هذه العلوم كلها علومًا ذات ملكات محتاجة إلى التعليم، فاندرجت فى جملة الصنائع، وقد كنا قدمنا أن الصنائع من منتحل الحضر وأن العرب أبعد الناس عنها، فصارت العلوم لذلك حضرية وبعد عنها العرب.. وأما العرب الذين أدركوا هذه الحضارة وسوقها وخرجوا إليها عن البداوة، فشغلتهم الرئاسة فى الدولة العباسية وما دفعوا إليه من القيام بالملك عن القيام بالعلم والنظر فيه، فإنهم أهلالدولة وأولو سياستها... مع ما يلحقهم من الأنفة عن انتحال العلم حينئذ بما صار من جملة الصنائع، والرؤساء أبدًا يستنكفون عن الصنائع والمهن وما يجر إليها، وأما العلوم العقلية أيضًا فلم تظهر فى الملة إلا بعد أن تميّز حملة العلم ومؤلفوه، واستقر العلم كله صناعة، فاختصت بالعجم وتركها العرب وانصرفوا عن انتحالها، فلم يحملها إلا المعلمون من العجم شأن الصنائع كما قلناه أولاً»(١٢).

فابن خلدون لا يرى أن انصراف العرب عن الفلسفة إلا قليلاً كان لقصور فى طبيعتهم، لكنه كان بحكم البداوة البعيدة عن ممارسة الصناعات العلمية وغيرها، ثم بحكم اشتغالهم بالرياسة وتدبير الدولة والدفاع عنها، واستنكافهم عن معالجة الصناعات حتى العلمية منها التى تركوها للمرءوسين من الأعاجم.

وعرض تقى الدين أحمد بن على المقريزى المتوفى سنة ٨٤٥ هـ (١٤٤١ م) فى «الخطط» لفلاسفة العرب فى الجاهلية فجعلهم دون غيرهم من فلاسفة الأمم، وجعل فلاسفة الإسلام فى نسق مع حكماء الروم حتى لكأنهم طبقة منهم؛ قال:

«واسم الفلاسفة يُطلق على جماعة من الهند هم الطبسيون[١٣] والبراهمة، ولهم رياضة شديدة، وهم ينكرون النبوة أصلاً، ويطلق أيضًا على العرب بوجه أنقص، وحكمتهم ترجع إلى أفكارهم وإلى ملاحظة طبيعية، ويقرّون بالنبوات، وهم أضعف الناس فى العلوم؛ ومن الفلاسفة حكماء الروم وهم طبقات، فمنهم أساطين الحكمة وهم أقدمهم، ومنهم المشاؤون، وأصحاب الرواق، وأصحاب أرسطو، وفلاسفة الإسلام»[١٤].

مصادر الفلسفة فى الملة الإسلامية:

لم يكن للعرب فى جاهليتهم حظ من الفلسفة من حيث هى علم له موضوعه وأسلوبه فى البحث وغايته.

لكن هذا العلم كان موجودًا عند أمم من غير العرب، وانتقل منها إلى العرب فى ريعان دولتهم الناهضة.

الاعتراف بسلطان الفلسفة اليونانية:

قال ابن خلدون فى المقدمة:

«واعلم أن أكثر من عنى بها (يعنى العلوم العقلية) فى الأجيال الذين عرفنا أخبارهم الأمتان العظيمتان فى الدولة قبل الإسلام، وهما: فارس[١٥] والروم[١٦].

وجاء فى كتاب «إخبار العلماء بأخبار الحكماء»(١٧) فى ترجمة الكندى:

«يعقوب بن إسحاق... أبو يوسف الكندى المشتهر فى الملة الإسلامية بالتبحر فى فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية»[١٨].

وقد ذكر صاحب[١٩] كتاب «الفهرست» أسماء[٢٠] من نقلوا إلى العربية كتب العلوم الفلسفية فى عهد العباسيين عن اليونانية والفارسية والهندية.

وفى ذلك اعتراف بقيام العلوم الفلسفية فى الإسلام على أصول يونانية وفارسية وهندية، لكن ابن خلدون يقول فى المقدمة:

«وأما الفرس فكان شأن هذه العلوم العقلية عندهم عظيمًا... ولما فتحت أرض فارس ووجدوا فيها كتبًا كثيرة، كتب سعد بن أبى وقاص إلى عمر بن الخطاب ليستأذن فى شأنها وتلقيها للمسلمين، فكتب إليه عمر أن اطرحوها فى الماء، فإن يكن ما فيها هدى فقد هدانا الله بأهدى منه، وإن يكن ضلالاً فقد كفانا الله، فطرحوها فى الماء أو فى النار، وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا»[٢١].

ومهما يكن من أمر هذه الرواية، فإنها لا تثبت أن آثار الفرس محيت كلها غير أنها قد تدل على أن ما وصل إلى العرب من مؤلفات الفرس هو دون ما وصل إليهم من مؤلفات اليونان مثلاً.

واعتراف مؤلفى العربية بأن علوم الفلسفة دخيلة عليهم، ظاهر فى شيوع وصفها فى كتبهم بأنها من علوم الأوائل والعلوم القديمة، فى مقابلة العلوم المحدثة فى الملة الإسلامية، وقد جاء هذا التعبير فى كتاب «الفهرست» لابن النديم، وكتاب «طبقات الأمم» لأبى القاسم صاعد، و«كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء»، وغيرها.

«واسم الفلسفة ـ كما نقله عن الفارابى صاحب[٢٢] «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء» ـ يونانى، وهو دخيل فى العربية، وهو على مذهب لسانهم فيلاسوفيًا، ومعناه إيثار الحكمة، وهو فى لسانهم مركب من فيلاوسوفيا ففيلا «الإيثار» وسوفيا «الحكمة»، والفيلسوف مشتق من الفلسفة، وهو على مذهب لسانهم فيلوسوفوس، فإن هذا التغيير هو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ومعناه «المؤثر للحكمة»، والمؤثر للحكمة عندهم هو الذى يجعل الوكْد من حياته وغرضه من عمره الحكمة»[٢٣].

واستعمال العرب للفظ «الفلسفة» اليونانى إشعار بأن مصدر الفلسفة عندهم يونانى، بل إن مؤلفى العرب يرون أن الأصل فى الفلسفة والمبدأ فى الحكمة للروم. قال صاحب كتاب «إخبار العلماء بأخبار الحكماء»:

«وبسبب أرسطوطاليس كثرت الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة فى البلاد الإسلامية»[٢٤].

وقال صاحب كتاب «الملل والنحل»:

«فنحن نذكر مذاهب الحكماء القدماء من الروم واليونانيين فى الترتيب الذى نُقِل فى كتبهم، ونُعَقِب ذلك بذكر سائر الحكماء؛ فإن الأصل فى الفلسفة والمبدأ فى الحكمة للروم، وغيرهُم كالعيال عليهم»[٢٥].

وفى كتاب «أبجد العلوم» لحسن صديق خان:

«وجميع العلوم العقلية مأخوذة عن أهل يونان»[٢٦].

والرأى السائد عند المؤلفين الإسلاميين هو أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا مقالات أرسطوطاليس مع بعض آراء أفلاطُن والمتقدمين من فلاسفة اليونان قبل أفلاطن، وهذا ما يقوله الشهرستانى فى «الملل والنحل» عند الكلام على المتأخرين من فلاسفة الإسلام:

«قد سلكوا كلهم طريقة أرسطوطاليس فى جميع ما ذهب إليه وانفرد به سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأى أفلاطن والمتقدمين»[٢٧].

وابن خلدون يقول تارة فى المقدمة فى: «فصل فى إبطال الفلسفة وفساد منتحلها» كقول الشهرستانى:

«وإمام هذه المذاهب الذى حصّل مسائلها، ودوّن علمها، وسطر حجاجها فيما بلغنا فى هذه الأحقاب، هو أرسطو المقدونى من أهل مقدونية من بلاد الروم... ويسمونه المعلم الأول على الإطلاق، يعنون معلم صناعة المنطق إذ لم تكن قبله مهذبة. وهو أول مَن رتّب قانونها، واستوفى مسائلها، وأحسنَ بسطها... ثم كان من بعده فى الإسلام من أخذ بتلك المذاهب، واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا فى القليل[٢٨]».

ويرى تارة رأيًا آخر فيقول فى فصل: «العلوم العقلية وأصنافها» بعد ذكر عصر المأمون وما كان فيه من العناية باستخراج كتب اليونانيين وترجمتها:

«وعكف عليها النظار من أهل الإسلام وحذقوا فنونها، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها، وخالفوا كثيرًا من آراء المعلم الأول، واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده. ودوّنوا فى ذلك الدواوين، وأربوا على من تقدمهم فى هذه العلوم»(٢٩).

ومن فلاسفة الإسلام أنفسهم مَن لا يرى فى الفلسفة الإسلامية فى جملتها أفضل من هذه الآراء.

وقد نقل ما سينيون فى كتابه «مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوُّف فى بلاد الإسلام»، جملة من كتاب لابن سبعين الفيلسوف الأندلسى المتوفى سنة ٦٦٩ هـ (١٢٧٠ م)، صوّر فيها ابن رشد والفارابى وابن سينا تصويرًا يشف عن رأيه فى فلسفتهم، وهم أئمة الفلسفة الإسلامية. قال فى ابن رشد:

«وهذا الرجل مفتون بأرسطو ومُعَظِّم له، ويكاد أن يقلّده فى الحس والمعقولات الأولى؛ ولو سمعَ الحكيمَ يقول: إن القائم قاعد فى زمان واحد، لقال هو به واعتقده. وأكثر تآليفه من كلام أرسطو: إما يلخصها، وإما يمشى معها».

وقال فى الفارابى:

«وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير؛ وهو مدرك محقّق».

أما ابن سينا عنده:

«فمموّه مسفسط، كثير الطنطنة، قليل الفائدة؛ وماله من التآليف لا يصلح لشىء. ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية، ولو أدركها لتضوّع ريحها عليه؛ وهو فى العين الحَمِئة. وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون؛ وما فيها من عنده فشىء لا يصلح؛ وكلامه لا يعوّل عليه. و«الشفاء» أجلّ كتبه. وهو كثير

التخبط ومخالف للحكيم وإن كان خلافه له مما يشكر له، فإنه بيّن ما كتبه الحكيم. وأحسنُ ما له فى الإلهيات «التنبيهات والإشارات»، وما رمزه فى حى ابن يقظان؛ على أن جميع ما ذكره فيها هو من مفهوم «النواميس» لأفلاطون وكلام الصوفية».

والواقع أن افتتان الجمهرة من متفلسفة الإسلام بأرسطو وبالمشائين وغيرهم من حكماء اليونان كان أمرًا غير خفى.

وفى كلام ابن سبعين نفسه بوادر تنم عن شىء من هذا. ألست تراه يعتبر الفارابى هو الفيلسوف لا غيره لأنه أفهم فلاسفة الإسلام، وأذكرهم للعلوم القديمة، وهو يريد علوم الفلسفة المترجمة عن يونان؟ ثم ألست تراه يلمز ابن سينا لمخالفته للحكيم - أى أرسطو - ويعود فيرى فى ذلك موضعًا للشكر لأن فيه تبينًا لآراء المعلم الأول؟

الخطأ والتحريف فى تعريب الكتب الفلسفية:

ولم يغفل المؤلفون الإسلاميون التنبيه إلى ما وقع من الخطأ والتحريف فى ترجمة الكتب الفلسفية ونقلها إلى العربية.

قال أبو حيان التوحيدى المتوفى سنة ٤٠٠ هـ (١٠٠٩ م) فى «المقايسات»:

« ... على أن الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية ومن العبرانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية، قد أخلت بخواص المعانى فى أبدان الحقائق إخلالاً لا يخفى على أحد. ولو كانت معانى يونان تهجس فى أنفس العرب مع بيانها الرائع، وتصرفها الواسع، وافتنانها المعجز، وسعتها المشهورة، لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب، وكاملة بلا نقص. ولو كنا نفقه عن الأوائل أغراضهم بلغتهم، كان ذلك أيضًا ناقعًا للغليل، وناهجًا للسبيل، ومبلغًا إلى الحد المطلوب»[٣٠].

ويقول الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ (١١١١ م) فى كتابه «تهافت الفلاسفة»: «ثم المترجمون لكلام أرسطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك أيضًا نزاعًا بينهم. وأقومهم بالنقل والتحقيق من

المتفلسفة فى الإسلام الفارابى أبو نصر وابن سينا، فنقتصر على إبطال ما اختاروه ورأوه الصحيح من مذهب رؤسائهم فى الضلال، فإن ما هجروه واستنكفوا [٥] من المتابعة فيه لا يتمارى فى اختلاله، ولا يفتقر إلى نظر طويل فى إبطاله[٣١]».

وفى كتاب «إخبار العلماء بأخبار الحكماء»:

«وكل من نقل كلامه ـ أرسطوطاليس» ـ من اليونانية إلى الرومية وإلى السريانية وإلى الفارسية وإلى العربية حرّف وجزف، وظن بنقله الإنصاف وما أنصف، وأقرب الجماعة حالاً فى تفهيم مقاصده فى كلامه الفارابى أبو نصر وابن سينا، فإنهما دققا وحققا فحملا علِمه على الوجه المقصود، وأعذبا منه لوارده منهله المورود، ووافقاه على شىء من أصوله. فكُفِّرا بكفره، وجُعِل قدرُهما بين أهل الشهادة كقدره[٣٢]».

رأى ابن سينا:

وقد بيّن ابن سينا فى مقدمة كتابه «منطق المشرقيين» تحكم أرسطو والمشائين فى عقول المتفلسفة الإسلامية، وكشف عن فلسفته هو وموقفها فقال:

«وبعد، فقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلامًا فيما اختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف، ولا نبالى مفارقة تظهر منا لما ألِفه متعلمو كتب اليونانيين إلفًا عن غفلة وقلة فهم، ولما سُمع منا فى كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة، المشغوفين بالمشائين، الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم، ولم يُنِل رحمته سواهم، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلهم (يريد به أرسطو) فى تنبهه لما نام عنه ذووه وأستاذوه، وفى تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض، وفى ترتيبه العلوم خيرًا مما رتبوه، وفى إدراكه الحق فى كثير من الأشياء، وفى تفطنه لأصول صحيحة سَرِية فى أكثر العلوم، وفى إطلاعه الناس على ما بَيَّنَها فيه السلف وأهل بلاده، وهذا أقصى ما يقدر عليه إنسان يكون أول

مَن مدّ يديه إلى تمييز مخلوط وتهذيب مُفْسَد. ويحق على من بعده أن يلموا شعثه. ويرموا ثلمًا يجدونه فيما بناه، ويفرّعوا أصولاً أعطاها. فما قَدَرَ مَنْ بعده على أن يُفرغ نفسه من عهدة ما ورثه منه، فذهب عمره فى تفهم ما أحسن فيه، والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره، فهو مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ولو وجدها ماستحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه، أو أصلاح له أو تنقيح إياه. وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به، ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم. وكان الزمان الذى اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة، ووجدنا من توفيق الله ما قَصُر علينا بسببه مدة التفطن لما أورثوه، ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذى يسميه اليونانيون «المنطق» ـ ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره ـ حرفًا حرفًا، فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى، وطلبنا لكل شىء وجهة، فحق ما حقّ وزاف ما زاف. ولما كان المشتغلون بالعلم شديدى الاعتزاء إلى المشائين من اليونانيين، كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور، فانحزنا إليهم، وتعصبنا للمشائين، إذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب لهم، وأكملنا ما أرادوه وقصّروا فيه ولم يبلغوا أرَبهم منه، وأغضينا عما تحطبوا فيه وجعلنا له وجهًا ومخرجًا، ونحن بدخلته شاعرون، وعلى ظله واقفون؛ فإن جاهرنا بمخالفتهم فعن الشىء الذى لم يمكن الصبر عليه، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل»(٣٣).

وما يكون لنا أن نلتمس وراء ابن سينا مرجعًا للحكم فى الفلسفة الإسلامية. وجماع حُكْمِه، أن الفلسفة الإسلامية كانت فى غالب أمرها قائمة على العصبية لأرسطو وللمشائين. لكن فلاسفة الإسلام على الحقيقة، من أمثال ابن سينا، كانوا يعرفون لأرسطو فضله من غير غفلة عن قصوره أحيانًا وخطئه، وكانت تقع لهم علوم من غير أرسطو، بل من غير علوم يونان، وكانت وجهتهم أن يشيدوا هيكلاً فلسفيًا يقوم على قواعد مما محصه النقد من مقالات أرسطو والمشائين، وترفع أركانه بما عملته أيديهم وما كسبوه من غير اليونانيين.

ومتى درست آثار الفلاسفة الإسلاميين حق دراستها ـ وذلك يحتاج إلى كد الذهن وطول الصبر وحُسن الاستعداد وتحصيل الآلة المعينة على تفهُّم تلك

الأساليب ـ ومتى نشر للباحثين ما لم ينشر من آثار القوم، وهو كثير، فسنعرف عن يقين نصيب الفلسفة الإسلامية من التراث الفلسفى فى العالم.

فلسفة وحكمة:

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن فلاسفة الإسلام استعملوا، إلى جانب كلمة «فلسفة» اليونانية وما اشتق منها، كلمة «حِكْمة» العربية وما أخذ منها، فقالوا: حكمة: وحكيم، وعلوم حِكْمية.

ويظهر أن هذا الاستعمال بعيد العهد يتصل بأول نقل للعلوم القديمة فى الإسلام على ما جاء فى كتاب «الفهرست»، فقد ورد فيه:

كان خالد بن يزيد بن معاوية (المتوفى سنة ٨٥ هـ = ٧٠٤ م) يسمى حكيم آل مروان وكان فاضلاً فى نفسه، وله همة ومحبة للعلوم. خطر بباله الصنعة، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر وقد تفصح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب فى الصنعة من اللسان اليونانى والقبطى إلى العربى. وهذا أول نقل كان فى الإسلام»[٣٤].

وقال صاحب الفهرست فى موضع آخر:

«قال محمد بن إسحاق: الذى عنى بإخراج كتب القدماء فى الصنعة خالد بن يزيد بن معاوية، وكان خطيبًا شاعرًا فصيحًا حازمًا ذا رأى، وهو أول مَن تُرْجِمَ له كتب الطب والنجوم وكتب الكيمياء، وكان جوادًا، يُقال: إنه قيل له لقد جعلت أكثر شغلك فى طلب الصنعة ـ فقال خالد: ما أطلب بذلك إلا أن أغنى أصحابى وإخوانى، إنى طمعت فى الخلافة فاختزلت دونى، فلم أجد منها عوضًا إلا أن أبلغ آخر هذه الصناعة، فلا أحوج أحدًا عرفنى يومًا أو عرفته إلى أن يقف بباب سلطان رغبة أو رهبة»[٣٥].

وفى كتاب «فضل هاشم على عبد شمس» للجاحظ:

«وكان خالد بن يزيد بن معاوية خطيبًا شاعرًا، وجيّد الرأى أريبًا، كثير الأدب حكيمًا، وكان أول مَن أعطى التراجمة والفلاسفة، وقرب أهل الحكمة ورؤساء

أهل كل صناعة، وترجم كتب النجوم والطب والكيمياء والحروب والآداب والآلات والصناعات»[٣٦].

وفى كتاب البيان والتبيين للجاحظ:

«وكان خالد بن يزيد بن معاوية خطيبًا شاعرًا، وفصيحًا جامعًا، وجيد الرأى كثير الأدب، وكان أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء»[٣٧].

وقد أنشئ فى عهد الرشيد وولده المأمون بيت الحكمة، ونجد لبيت الحكمة هذا ذكرًا فى كتاب الفهرست. ففى أخبار غيلان الشعوبى:

«أصله من الفرس، وكان راوية عارفًا بالأنساب والمثالب والمنافرات، منقطعًا إلى البرامكة، وينسخ فى بيت الحكمة للرشيد والمأمون والبرامكة»[٣٨].

وفى أخبار سهل بن هارون:

«وكان متحققًا بخدمة المأمون وصاحب خزانة الحكمة له، وكان حكيمًا فصيحًا شاعرًا، فارسى الأصل، شعوبى المذهب، شديد العصبية على العرب»[٣٩].

ثم ذكر سعيد بن هارون الكاتب، وأنه شريك سهل بن هارون فى بيت الحكمة، وذكر «سلما» صاحب بيت الحكمة مع سهل بن هارون.

وفى كتاب «سرح العيون» لابن نباتة المصرى[٤٠] فى ترجمة سهل بن هارون: «وهو سهل بن هارون بن راهبون، ويكنى أبا عمرو، من أهل نيسابور، نزل البصرة فنسب إليها، ويُقال إنه كان شعوبيًا. والشعوبية فرقة تبغض العرب وتتعصب عليها للفرس. وانفرد سهل فى زمانه بالبلاغة والحكمة، وصنف الكتب معارضًا بها كتب الأوائل حتى قيل له بزر جمهر الإسلام. وكان فى أول أمره خصيصًا بالفضل بن سهل ثم قدمه إلى المأمون فأعجب ببلاغته وعقله، وجعله كاتبًا على خزانة الحكمة، وهى كتب الفلاسفة التى نقلت للمأمون من جزيرة قبرص. وذلك أن المأمون لما هادن صاحب هذه الجزيرة، أرسل إليه يطلب خزانة كتب اليونان، وكانت مجموعة عندهم فى بيت لا يظهر عليها أحد أبدًا، فجمع صاحب هذه الجزيرة بطانته وذوى الرأى واستشارهم فى حمل الخزانة إلى المأمون، فكلهم أشاروا بعدم الموافقة إلى مطرانًا واحدًا، فإنه قال:

الرأى أن تعجل بإنفاذها إليه، فما دخلت هذه العلوم العقلية على دولة شرعية إلا أفسدتها وأوقعت بين علمائها، فأرسلها إليه، واغتبط بها المأمون، وجعل سهل بن هارون خازنًا لها»(٤١).

وكثيرًا ما نجد فى كتب مؤلفى العربية وضع الحكمة والحكيم مكان الفلسفة والفيلسوف وبالعكس، وعبروا بحكماء الإسلام وفلاسفة الإسلام، والحكيم عندهم على إطلاقه هو أرسطو.

وقد يدل قدم العهد باستعمال كلمة «الحكمة» فى معنى الفلسفة، وامتداد ذلك إلى أول نقل بالعربية للعلوم القديمة، على أن أصل معنى كلمة «الحكمة» فى كلام العرب كان مُمَهِّدًا لهذا الاستعمال غير بعيد منه.

هوامش الفصل الثانى

(١) المتوفى نحو سنة ٢٦٠ هـ (٨٧٣ م) على ما ذكره (نلينو) فى محاضراته فى تاريخ الفلك عند العرب، والراجح أنه توفى فى أواخر سنة ٢٥٢ هـ (٨٦٦ م) كما حققناه فى البحث المنشور فى «مجلة كلية الآداب» بعنوان: أبو يوسف يعقوب الكندى»، سنة ١٩٣٣.

(٢) المتوفى بسجن صنعاء سنة ٣٣٤ هـ (٩٤٦ م) كما فى «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» للقفطى.

(٣) ص ٤٥، طبعة بيروت.

(٤) ص ٢٥٣، من طبعة ليبتسك سنة ١٩٢٣ م.

(٥) ص ٣.

(٦) ص ٤٢٩.

(٧) «فجر الإسلام» ـ الجزء الأول ـ الطبعة الأولى ـ ص ٤٩.

(٨) ج ٣ ص ١٢ ـ ١٣، طبعة مصر ١٣٣٢.

(٩) ص ٤٥.

(١٠) ص ٢٥.

(١١) ص ٤١١ ـ ١٢ طبعة بولاق، ١٣٢٠ هـ.

(١٢) ص ٥٤٠ ـ ٥٤٢.

(١٣) فى لسان العرب: والطيسان كورتان بخراسان، وبهامشه نقلاً عن ياقوت أنهما كورتان إحداهما يُقال لها طبس التمر والأخرى يُقال لها طبس العناب، والفرس لا يتكلمون بهما إلا مفردين.

(١٤) ج ٤ ص ١٦٣.

(١٥) يطلق لفظ الروم على سكان الإمبراطورية الرومانية الشرقية أحيانًا، ويُطلق فى الغالب على اليونان.

(١٦) ص ٤٥٣.

(١٧) الكتاب المطبوع فى مصر بعنوان كتاب «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» المنسوب للوزير جمال الدين أبى الحسن على بن القاضى الأشرف يوسف القفطى المتوفى سنة ٦٤٦ هـ (١٢٤٨ م) ليس هو فى الواقع كتاب ابن القفطى، ولكنه مختصر وضعه محمد بن على الخطيبى الزوزنى ولا يعرف إلا اسمه، وتاريخ فراغه من مختصره سنة ٦٤٧ هـ (١٢٤٩ م).

(١٨) ص ٢٤٠.

(١٩) أبو الفرج محمد بن إسحاق بن يعقوب النديم، ورد فى بعض التعاليق المكتوبة بظهر نسخة خطية بمدينة ليدن من أعمال هولنده أنه توفى سنة ٣٨٥ هـ (٩٩٥ م)، وصنف كتابه «الفهرست» سنة ٣٧٧ هـ (٩٧٨ م).

(٢٠) ص ٢٤٤ ـ ٤٥.

(٢١) ص ٤٥٤.

(٢٢) هو موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم المعروف بابن أبى أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٠ هـ (١٢٧٠ م).

(٢٣) ج ٢ ص ١٣٤.

(٢٤) ص ٢٢.

(٢٥) ص ٢٥٣.

(٢٦) ج - ص ١٠٦.

(٢٧) ص ٣٤٨.

(٢٨) ص ٥١٤.

(٢٩) ص ٤٥٥.

(٣٠) ص ٢٥٨ طبعة السندوبى.

(٣١) ص ٩، طبع المطبعة الكاثوليكية.

(٣٢) ص ٣٩.

(٣٣) ص ٢، ٣.

(٣٤) ص ٢٤٢.

(٣٥) ص ٣٥٤.

(٣٦) «رسائل الجاحظ» ص ٩٣ جمع السندوبى.

(٣٧) ج ١ ص ٢٦ طبع السندوبى.

(٣٨) ص ١٠٥.

(٣٩) ص ١٢٠.

(٤٠) المتوفى سنة ٧٦٨ هـ (١٣٦٩ م).

(٤١) ص ١٣٠.

الفصل الثالث

تعريف الفلسفة وتقسيمها عند الإسلاميين

الكندى:

أقدم ما عرفنا من أقوال الفلاسفة الإسلاميين فى التعريف بالفلسفة هو ما نقله ابن نباته المصرى[1] عن أبى يوسف يعقوب بن إسحاق الكندى فيلسوف العرب. قال:

«ومن كلامه (يعنى الكندى) فى الفلسفة: علوم الفلسفة ثلاثة: فأولها العلم الرياضى فى التعليم وهو أوسطها فى الطبع، والثانى علم الطبيعيات وهو أسفلها فى الطبع، والثالث علم الربوبية وهو أعلاها فى الطبع. وإنما كانت العلوم ثلاثة لأن المعلومات ثلاثة: إما علم ما يقع عليه الحس، وهو ذوات الهيولى، وإما علم ما ليس بذى هيولى: إما أن يكون لا يتصل بالهيولى البتة، وإما أن يكون قد يتصل بها.

فأما ذات الهيولى فهى المحسوسات، وعلمها هو العلم الطبيعى، وإما أن يتصل بالهيولى وإن له انفرادًا بذاته، كعلم الرياضيات التى هى العدد والهندسة والتنجيم والتأليف[2]. وإما لا يتصل بالهيولى[3] البتة، وهو علم الربوبية»[4].

وليس فى هذا القول الموجز المجمل الذى لا يخلص من نفحات عجمة، بحكم أنه من المحاولات الأولى لإبراز المعانى والاصطلاحات الفلسفية فى أساليب عربية، إلا تعرضٌ للقسم النظرى من الفلسفة دون العملى، وليس فيه محاولة وضع تعريف للفلسفة جامع ولا ذكر للمنطق[5].

الفارابى:

وجاء بعد ذلك أبو نصر الفارابى المعلم الثانى المتوفى سنة ٣٣٥ هـ (٩٥٠ م) فعرض لتحديد معنى الفلسفة، وعرض للإحاطة بأقسامها، وذكر الغاية منها والفرق بين الدين والفلسفة فى بيان أفصح وأبسط لكنه فرق هذه الأبحاث فى مواضع من كتبه لمناسبات، لم يعمد إلى جمعها فى نسق، ولم تخل أقواله على بسطها من اضطراب وغموض فى بعض الأحايين.

قال فى كتابه «الجمع بين رأيى الحكيميين»:

«إذ الفلسفة حَدُّها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هى موجودة، وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائلها وأصولها ومتممان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعول فى قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع فى يسيرها وخطيرها، وما يصدر عنهما فى كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر. بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول، إن لم يكن من الكافة، فمن الأكثرين من ذوى الألباب الناصعة والعقول الصافية.

ولما كان القول والاعتقاد إنما يكون صادقًا متى كان للموجود المعبَّر عنه مطابقًا، ثم كان بين قول هذين الحكيمين فى كثير من أنواع الفلسفة خلاف، لم يخل الأمر فيه من إحدى ثلاث خلال: إما أن يكون هذا الحد المبيّن عن ماهية الفلسفة غير صحيح، وإما أن يكون رأى الجميع أو الأكثرين واعتقادهم فى تفلسف هذين الرجلين سخيفًا ومدخولاً، وإما أن يكون فى معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافًا فى هذه الأصول تقصير، والحد صحيح مطابق لصناعة الفلسفة، وذلك يتبيَّن من استقراء جزئيات هذه الصناعة، وذلك أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون: إما إلهية، وإما طبيعية، وإما منطقية، وإما رياضية أو سياسية.

وصناعة[٦] الفلسفة هى المستنبطة لهذه والمخرجة لها، حتى إنه لا يوجد شىء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل، وعليه غرض، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسية، وطريق القسمة[٧] يصرِّح ويوضِّح ما ذكرناه، وهو الذى

يؤثر الحكيم أفلاطون، فإن المقسم يروم ألا يشذّ عنه شيء موجود من الموجودات، ولو لم يسلكها أفلاطون، لما كان الحكيم أرسطوطاليس يتصدّى لسلوكها. غير أنه لما وجد أفلاطون قد أحكمها وبينها وأتقنها وأوضحها، اهتم أرسطوطاليس باحتمال الكد وإعمال الجهد فى إنشاء طريق القياس، وشرع فى بيانه وتهذيبه ليستعمل القياس والبرهان فى جزء جزء مما توجبه القسمة، ليكون كالتابع والمتمم والمساعد والناصح.

ومَن تدرب فى علم المنطق وأحكم علم الآداب الخلقية، ثم شرع فى الطبيعيات والإلهيات، ودرس كتب هذين الحكيمين، يتبيّن له مصداق ما أقوله، حيث يجدهما قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم، واجتهدا فى إيضاح أحوالها على ما هى عليه من غير قصد منهما لاختراع أو إغراب أو إبداع وزخرفة وتشويق، بل لتوفيقة كل منها قسطه ونصيبه بحسب الوسع والطاقة.

وإذا كان ذلك كذلك، فالحد الذى قيل فى الفلسفة (إنها العلم بالموجودات بما هى موجودة) صحيح يبيِّن عن ذات المحدود ويدل على ماهيته»[٨].

ويتفق مع هذا التعريف للفلسفة ويوضحه قول الفارابى أيضًا فى كتاب «تحصيل السعادة»..

«وأول هذه العلوم كلها هو العلم الذى يعطى الموجودات معقولة ببراهين يقينية، وهذه الأخر إنما تأخذ تلك بأعيانها، فتقنع فيها أو تخيلها ليسهل بذلك تعليم جمهور الأمم وأهل المدن... فالطرق الإقناعية والتخيلات إنما تستعمل إذن فى تعليم العامة وجمهور الأمم والمدن، وطرق البراهين اليقينية فى أن يحصل بها الموجودات أنفسها معقولة(٩) تستعمل فىَ تعليم مَنْ سبيله أن يكون خاصيًا.

وهذا العلم هو أقدم العلوم وأكملها رياسة، وسائر العلوم الأخر الرئيسية هى تحت رياسة هذا العلم...

وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الإطلاق، والحكمة العظمى، ويسمون اقتناءها العلم، وملكتها الفلسفة، ويعنون به إيثار

الحكمة العظمى ومحبتها، ويسمون المقتنى لها فيلسوفًا، يعنون به المحب والمؤثر للحكمة العظمى[١٠]».

وللفارابى تعريف وتقسيم للفلسفة نحا بهما منحى آخر، فهو يقول فى كتاب «التنبيه على سبيل السعادة»:

«فإن الصنائع صنفان: صنف مقصودهُ تحصيل الجميل، وصنف مقصوده تحصيل النافع. والصناعة التى مقصودها تحصيل الجميل فقط هى التى تسمى الفلسفة وتسمى الحكمة على الإطلاق. ولما كانت السعادة إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة، فلزم ضرورةً أن تكون الفلسفة هى التى بها تنال السعادة، ولما كان الجميل صنفين: صنف به يحصل معرفة الموجودات التى ليس للإنسان فعلها، وهذه تسمى النظرية، والثانى به تحصل معرفة الأشياء التى شأنها أن تُفعل، والقوة على فعل الجميل منها، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية.

والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم: أحدها علم التعاليم، والثانى العلم الطبيعى، والثالث علم ما بعد الطبيعيات، وكل واحد من هذه العلوم الثلاثة يشتمل على صنف من الموجودات التى من شأنها أن تعلم فقط...

والفلسفة المدنية صنفان: أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة، والأخلاق التى تصدر عنها الأفعال الجميلة، والقدرة على أسبابها، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا، وهذه تسمى الصناعة الخلقية، والثانى يشتمل على معرفة الأمور التى بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم، وهذه تسمى الفلسفة السياسية؛ فهذه جمل أجزاء صناعة الفلسفة[١١]».

وبعد أن عرف الفارابى الفلسفة على هذا الوجه واستوفى أقسامها، ذكر المنطق على أنه آلة للفلسفة وممهد لسبيلها، لا على أنه قسم من أقسامها، فقال:

«وأقول: لما كانت الفلسفة تحصل بجودة التمييز، وكانت جودة التمييز تحصل بقوة الذهن إنما تحصل متى كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذا.

وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق يقين فنعتقده، وبها نقف على الباطل أنه باطل بيقين فنجتنبه، ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه، ونقف على ما هو حق فى ذاته وقد أشبه الباطل فلا نغلط فيه ولا ننخدع، والصناعة التى بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق(١٢)».

وإذا كنا نرى فى هذا المقال اتجاهًا من الفارابى إلى عد المنطق كالآلة للفلسفة ـ يخالف اتجاهه إلى عده قسمًا من صميمها فى ما نقلناه من كلامه أولاً، فإنا نجد الفارابى يذكر فى كتابه: «ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو» الغاية التى يقصد إليها فى تعلم الفلسفة بما نصه:

«وأما الغاية التى يقصد إليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى، وأنه واحد غير متحرّك، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله(١٣).

وتبيين الغاية من الفلسفة هذا البيان يشعر بقصر الفلسفة على القسم الإلهى.

ويُعين على هذا الفهم ما جاء فى الكتاب نفسه عند الكلام على العلم الذى ينبغى أن يبدأ به فى تعلم الفلسفة(١٤).

فقد ذكر الفارابى أن العلم الذى ينبغى أن يبدأ به قبل تعلم الفلسفة موضع خلاف بين الحكماء، فمنهم مَن يرون أنه علم الهندسة، ومنهم مَن يقولون علم إصلاح الأخلاق، ومنهم مَن يرون الابتداء بعلم الطبائع، ومنهم مَن يذكرون علم المنطق.

وظاهر أن هذه العلوم التى دار عليها القول فى ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة لا تكون أقسامًا من الفلسفة.

ومما ينحو هذا النحو فى الميل إلى اعتبار الفلسفة على الحقيقة هى القسم الإلهى قول الفارابى فى التعليقات:

«وقال: الحكمة معرفة الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته، والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالكمال، وهو[15] ما سوى الواجب بذاته، ففى وجوده نقصان عن درجة الأول بحسبه، فإذن يكون ناقص الإدراك، فلا حكيم إلا الأول لأنه كامل المعرفة بذاته»[16].

إخوان الصفاء:

وهذا الاختلاف فى تعريف الفلسفة وتقسيمها الذى نصادفه فى أقوال الفارابى، نجد شيئًا منه فى كلام من بعده. فرسائل إخوان الصفاء التى ظهرت فى النصف الثانى من القرن الرابع بعد زمن الفارابى، تقول فى التعريف بالفلسفة وتقسيمها:

«الفلسفة أولها محبة العلوم، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الإنسانية، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم، والعلوم الفلسفية أربعة أنواع: أولها الرياضيات، والثانى المنطقيات، والثالث العلوم الطبيعيات والرابع العلوم الإلهيات»[17].

وتقول فى موضع آخر:

«وأما العلوم الفلسفية فهى أربعة أنواع، منها الرياضيات، ومنها المنطقيات، ومنها الطبيعيات، ومنها الإلهيات».

وبعد الكلام على أنواع الرياضيات من العدد والهندسة والنجوم والموسيقى وأنواع المنطقيات، وهى: معرفة صناعة الشعر، ومعرفة صناعة الخطب، ومعرفة صناعة الجدل، ومعرفة صناعة البرهان، ومعرفة صناعة المغالطين فى المناظرة والجدل، وأنواع العلوم الطبيعية وهى سبعة: علم المبادئ الجسمانية، وعلم السماء والعالم، وعلم الكون والفساد، وعلم حوادث الجو، وعلم المعادن، وعلم النبات، وعلم الحيوان. بعد ذلك ذُكِرت أنواع العلوم الإلهية وهى خمسة: أولها معرفة البارى جل جلاله، والثانى علم الروحانيات، وهو معرفة الجواهر البسيطة العقلية العلاّمة الفعَّال التى هى ملائكة الله، والثالث علم النفسيات، وهى معرفة

النفوس والأرواح السارية فى الأجسام الفلكية والطبيعية، والرابع علم السياسة وهى خمسة أنواع: السياسة النبوية، السياسة الملوكية، السياسة العامية، السياسة الخاصية، السياسة الذاتية، والخامس علم المعاد وهو معرفة ماهية النشأة الأخرى(١٨)».

فإخوان الصفاء لا يقسمون العلوم الفلسفية إلى نظرية وعملية، بل يدخلون القسم العملى كله فى الإلهيات، ويدخلون فى علوم الفلسفة ما لم يدخله من قبلهم من السياسة النبوية وعلم المعاد.

ومع أنا نجد فى هذه النصوص تصريحًا بأن المنطقيات من علوم الفلسفة. فإن فى رسائل إخوان الصفاء فصلاً عنوانه: «فصل فى أن المنطق أداة الفيلسوف» جاء فيه:

«واعلم بأن المنطق ميزان الفلسفة وقد قيل إنه أداة الفيلسوف، وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة، صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين، وأدة الفيلسوف أشرف الأدوات، لأنه قيل فى حد الفلسفة إنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية. واعلم بأن معنى قولهم طاقة الإنسان هو أن يجتهد الإنسان ويتحرز من الكذب فى كلامه وأقاويله، ويتجنب من الباطل فى اعتقاده، ومن الخطأ فى معلوماته، ومن الرداءة فى أخلاقه ومن الشر فى أفعاله، ومن الزلل فى أعماله، ومن النقص فى صناعته هذا هو معنى قولهم التشبه بالإله بحسب طاقة الإنسان، لأن الله عز وجل لا يقول إلا الصدق، ولا يفعل إلا الخير(١٩)».

ابن سينا:

أما ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ (١٠٨٧ م) فيعرض لتعريف الحكمة وتقسيمها فى أسلوبه العلمى الدقيق، ولا تخلو مع هذا أقواله فى كتبه المختلفة من تفاوت.

وهذا قوله فى «رسالة الطبيعيات» من عيون الحكمة:

«الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصوُّر الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية. فالحكمة المتعلّقة بالأمور التى لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها تسمى حكمة نظرية، والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التى لنا أن نعلمها ونعمل بها تسمى حكمة عملية، وكل واحدة من هاتين الحكمتين تنحصر فى أقسام ثلاثة: فأقسام الحكمة العملية: حكمة مدنية، وحكمة منزلية، وحكمة خلقية. ومبدأ هذه الأقسام الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، وكمالات حدودها تستبين بها وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها فى الجزئيات، فالحكمة المدنية فائدتها أن يُعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة التى تقع فيما بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان. والحكمة المنزلية فائدتها: أن تعلم المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية، والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجة، ووالد ومولود، ومالك وعبد، وأما الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكوا بها النفس، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس، وأما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة: حكمة تتعلق بما فى الحركة والتغير من حيث هو فى الحركة والتغير، وتسمى حكمة طبيعية، وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير وإن كان وجوده مخالطًا للتغير، وتسمى حكمة رياضية، وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير فلا يخالطها أصلاً، وإن خالطها فبالعرض لا أن ذاتها مفتقرة فى تحقيق الوجود إليها، وهى الفلسفة الأولى، والفلسفة الإلهية جزء منها وهى معرفة الربوبية، ومبادئ هذه الأقسام التى للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، ومُتَصرَّف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة، ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين، والعمل مع ذلك بإحداهما فقد أوتى خيرًا كثيرًا[٢٠].

وتعريف ابن سينا للحكمة فيما أسلفنا محتمل لأن تعتبر الحكمة نفس المعلومات التصورية والتصديقية، بناء على أن السين والتاء فى لفظة: «استكمال» مزيدتان بغير معنى، ومحتمل لأن تكون السين والتاء للدلالة على

الطلب، فتكون الحكمة هى التماس تحصيل هذه المعلومات بالنظر العقلى، وفيما سبق من كلام الفارابى ما ينحو إلى كليهما.

واقتفى صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازى[٢١] فى كتاب «الأسفار الأربعة» أثر الشيخ الرئيس فى هذا التعريف فقال:

«اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هى عليها، والحكم بوجودها تحقيقًا بالبراهين لا أخذًا بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنسانى، وإن شئت قلت نظم العالم نظمًا عقليًا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالبارى تعالى»[٢٢].

ثم إن ابن سينا لم يعرض للمنطق فى أقسام الحكمة، وعرض لصلة كل من الحكمة العملية والحكمة النظرية بالدين ببيان لم يرد فى كلام مَن سبقوه.

ويقول ابن سينا فى «رسالة فى أقسام العلوم العقلية»: «فصل فى ماهية الحكمة: الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه وما الواجب عليه عمله مما ينبغى أن يكتسب فعله، لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالمًا معقولاً مضاهيًا للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية. فصل فى أول أقسام الحكمة: الحكمة تنقسم إلى قسم نظرى مجرّد وقسم عملى، والقسم النظرى هو الذى الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى بحال الموجودات التى لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان، ويكون المقصود إنما هو حصول رأى فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة، والقسم العملى هو الذى ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى بالموجودات، بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأى فى أمر يحصل بكسب الإنسان ليكتسب ما هو الخير منه، فلا يكون المقصود حصول رأى فقط، بل حصول رأى لأجل عمل؛ فغاية النظرى هو الحق، وغاية العملى هو الخير. فصل فى أقسام الحكمة النظريةك أقسام الحكمة النظرية ثلاثة: العلم الأسفل ويسمى العلم الطبيعى، والعلم الأوسط ويسمى العلم الرياضى، والعلم الأعلى ويسمى العلم الإلهى، وإنما كانت أقسامه هذه الأقسام لأن الأمور التى يبحث

عنها إما أن تكون أمورًا حدودها ووجودها متعلقان بالمادة الجسمانية والحركة مثل: أجرام الفلك والعناصر الأربعة وما يتكوَّن منها، وما يوجد من الأحوال خاصًا بها مثل الحركة والسكون والتغير والاستحالة والكون والفساد والنشوء[٢٣] والبلى، والقوى والكيفيات التى تصدر عنها هذه الأحوال وسائر ما يشبهها، فهذا قسم، وإما أن تكون أمورًا وجودها متعلق بالمادة والحركة، وحدودها غير متعلقة بهما، مثل التربيع والتدوير والكرية والمخروطية، ومثل العدد وخواصه؛ فإنك تفهم الكرة من غير أن تحتاج فى تفهمها إلى فهم أنها من خشب أو ذهب أو فضة، ولا تفهم الإنسان إلا وتحتاج إلى أن تفهم أن صورته من لحم وعظم، وكذلك تفهم التقعير من غير حاجة إلى فهم الشىء الذى فيه التقعير، ولا تفهم الفطوسة إلا مع حاجة إلى فهم الشىء الذى فيه الفطوسة. ومع هذا كله فالتدوير والتربيع والتقعير والاحديداب لا توجد إلا فيما يحملها من الأجرام الواقعة فى الحركة، فهذا قسم ثان. وإما أن تكون أمورًا لا وجودها ولا حدودها مفتقرين إلى المادة والحركة؛ أما من الذوات فمثل ذات الأحد الحق رب العالمين، وأما من الصفات فمثل الهوية والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول، والجزئية والكلية، والتمامية والنقصان، وما أشبه هذه المعانى، ولما كانت الموجودات على هذه الأقسام الثلاثة كانت العلوم النظرية بحسبها على أقسام ثلاثة، والعلم الخاص بالقسم الأول يسمى طبيعيًا، والعلم الخاص بالقسم الثانى يسمى رياضيًا، والعلم الخاص بالقسم الثالث يسمى إلهيًا. فصل فى أقسام الحكمة العملية: لما كان تدبير الإنسان إما أن يكون خاصًا بشخص واحد، وإما أن يكون غير خاص بشخص واحد، والذى يكون غير خاص هو الذى إنما يتم بالشركة، والشركة إما بحسب اجتماع منزلى عائلى، وإما بحسب اجتماع مدنى، كانت العلوم العملية ثلاثة: واحد منها خاص بالقسم الأول ويعرف به أن الإنسان كيف ينبغى أن تكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة، ويشتمل عليه كتاب أرسطوطاليس فى الأخلاق، والثانى منها خاص بالقسم الثانى، ويعرف منه أن الإنسان كيف ينبغى أن يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجه وولده ومملوكه، حتى تكون حاله منتظمة مؤدية إلى التمكُّن من كسب

السعاة، ويشتمل عليه كتاب أرونس[٢٤] فى تدبير المنزل وكتب فيه لقوم آخرين غيره، والثالث منها خاص بالقسم الثالث، ويعرف به أصناف السياسات والرياسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والردية، ويعرف وجه استيفاء كل واحد منها وعلة زواله وجهة انتقاله؛ فما كان يتعلق من ذلك بالملك فيشتمل عليه كتاب أفلاطون وأرسطو فى السياسة، وما كان من ذلك يتعلق بالنبوة والشريعة فيشتمل عليه كتابان هما فى النواميس، والفلاسفة لا تريد بالناموس ما تظنه العامة أن الناموس هو الحيلة والخديعة، بل الناموس عندهم هو السنة والمثال القائم ونزول الوحى، والعرب أيضًا تسمى الملك النازل بالوحى ناموسًا. وهذا الجزء من الحكمة العملية يعرف به وجود النبوة وحاجة نوع الإنسان فى وجوده وبقائه ومنقلبه إلى الشريعة، وتعرف بعض الحكمة فى الحدود الكلية المشتركة فى الشرائع، والتى تخص شريعة شريعة بحسب قوم قوم وزمان زمان، ويعرف به الفرق بين النبوة الرلهية وبين الدعاوى الباطلة كلها».

وذكر ابن سينا بعد ذلك أقسام الحكمة الطبيعية ما يقوم منها مقام الأصل، وأقسام الحكمة الطبيعية الفرعية، وأتبع ما ذكر ببيان الأقسام الأصلية للحكمة الرياضية، والأقسام الفرعية للعلوم الرياضية، وأود الأقسام الأصلية للعلم الإلهى، ثم ذكر من فروع العلم الإلهى معرفة كيفية نزول الوحى والجواهر الروحانية التى تؤدى الوحى، وأن الوحى كيف يتأدى حتى يصير مبصرًا ومسموعًا بعد روحانيته. وعلم المعاد ويشتمل على تعريف الإنسان أنه لو لم يبعث بدنه مثلاً لكان له ببقاء روحه بعد موته ثواب وعقاب غير بدنيين، وكانت الروح التقية التى هى النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق، العاملة بالخير الذى يوجبه الشرع والعقل، فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة، وأنها أجمل من الذى صح بالشرع ولم يخالفه العقل أنها تكون لبدنه، إلا أن الله تعالى أكرم عباده المتقين على لسان رسله عليهم السلام بموعد بالجمع بين السعادتين الروحانية بقاء النفس والجسمانية ببعث البدن الذى هو عليه قدير إن شاء هو ومتى شاء هو، وتبين أن تلك السعادة الروحانية كيف أن العقل وحده طريق إلى معرفتها، وأما السعادة البدنية فلا يفى بوصفها إلا الوحى والشريعة،

وبمثل ذلك يعرف حد الشقاوة الروحانية التى لأنفس الفجار، وأنها أشدّ إيلامًا وإيذاءً من الشقاوة التى أوعدوا بحلولها بهم بعد البعث، ويعرف أن تلك الشقاواة على مَن تدوم وعمن تنقطع، وأما التى تختص بالبدن فالشريعة أوقفتهم على صحتها، دون النظر والعقل وحده، وأما الشقاوة الروحانية فإن العقل طريق إليها من جهة النظر والقياس والبرهان، والجسمانية تصح بالنبوة التى صحت بالعقل ووجبت بالدليل وهى متممة للعقل، فإن كل ما لا يتوصل العقل إلى إثبات وجوده أو وجوبه بالدليل فإنما يكون معه جوازه فقط، فإن النبوة تعقد على وجوده أو عدمه فصلاً، وقد صح عنده صدقها فيتم عنده ما صح وقصر عنه من معرفته».

ولما فرغ ابن سينا من الكلام على أقسام الحكمة قال:

«وإذ قد أتى وصفنا على الأقسام الأصلية والفرعية للحكمة، فقد حان لنا أن نعرف أقسام العلم الذى هو آلة للإنسان موصلة إلى كسب الحكمة النظرية والعملية، واقية عن السهو والغلط فى البحث والروية، مرشدة إلى الطريق الذى يجب أن يسلك فى كل بحث ومعرفة حقيقة الحد الصحيح، وحقيقة الدليل الصحيح الذى هو البرهان، وحقيقة الجدلى المقارب للبرهان، وحقيقة الإقناعى القاصر عنهما، وحقيقة المغالطى المدلّس منهما، وحقيقة الشعرى الموهم تخيلاً، وهو صناعة المنطق».

وعقد فصلاً عنوانه «فى الأقسام التسعة للحكمة التى هى المنطق» ذكر فيه أقسام المنطق التسعة، وختم بقوله:

«فقد دلّت على أقسام الحكمة، وظهر أنه ليس شىء منها يشتمل على ما يخالف الشرع، فإن الذين يدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع إنما يضلون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم، لا أن الصناعة نفسها توجبه، فإنها بريئة منهم[٢٥]».

وذكر فى نهاية الرسالة ما نصه:

«فجملة العلوم المعقولة المضبوطة فى هذه الرسالة العظيمة ثلاثة وخمسون علمًا».

ولم يبلغ أحد علمناه قبل ابن سينا بالعلوم العقلية أو العلوم الفلسفية هذا العدد، وقد جعل المنطق آلة للعلوم العقلية أو الفلسفة بقسميها النظرى والعملى، ثم أسماه مع ذلك حكمة.

وذكر فى فروع العلم الإلهى علم الوحى وعلم المعاد، وهو فى ذلك يقارب منهج إخوان الصفاء، ولابن سينا فى تعريف الحكمة وتقسيمها مسلك طريف سلكه فى منطق المشرقيين فقال:

«فى ذكر العلوم: إن العلوم كثيرة، والشهوات لها مختلفة، ولكنها تنقسم - أول ما تنقسم - قسمين:

علوم لا يصلح أن تجرى أحكامها الدهر كله، بل فى طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها، أو تكون مغفولاً عن الحاجة إليها بأعيانها برهة من الدهر ثم يُدل عليها من بعد.

وعلوم متساوية النسب إلى جميع أجزاء الدهر، وهذه العلوم أوّلى العلوم بأن تسمى «حكمة».

وهذه منها «أصول» ومنها «توابع وفروع»، وغرضنا ها هنا هو فى الأصول، وهذه التى سميناها توابع وفروعًا - فهى كالطب والفلاحة، وعلوم جزئية تنسب إلى التنجيم وصنائع أخرى لا حاجة بنا إلى ذكرها.

وتنقسم «العلوم الأصلية» إلى قسمين أيضًا: فإن العلم لا يخلو: إما أن ينتفع به فى أمور العالم الموجودة وما هو قبل العالم. ولا يكون قصارى طالبه أن يتعلمه حتى يقصير آلة لعقله يتوصل بها إلى علوم هى «علوم أمور العالم وما قبله»، وإما أن ينتفع به من حيث يصير آلة لطالبه فيما يروم تحصيله من العلم بالأمور الموجودة فى العالم وقبله.

والعلم الذى يطلب ليكون آلة - قد جرت العادة فى هذا الزمان وفى هذه البلدان أن يسمى «علم المنطق»، ولعل له عند قوم آخرين اسمًا آخر، لكننا نؤثر أن نسميه الآن بهذا الاسم المشهور.

وإنما يكون هذا العلم آلة فى سائر العلوم ـ لأنه يكون علمًا منبهًا على الأصول التى يحتاج إليها كل من يقتنص المجهول من العلوم باستعمال للمعلوم على نحو وجهة يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤديًا بالباحث إلى الإحاطة بالمجهول، فيكون هذا العلم مشيرًا إلى جميع الأنحاء والجهات التى تنقل الذهن من المعلوم إلى المجهول، وكذلك يكون مشيرًا إلى جميع الأنحاء والجهات التى تضل الذهن وتوهمه استقامة مأخذ نحو المطلوب من المجهول ولا يكون كذلك؛ فهذا هو أحد قسمى العلوم.

وأما القسم الآخر ـ فهو ينقسم أيضًا أول ما ينقسم قسمين، لأنه إما أن تكون الغاية فى العلم تزكية النفس مما يحصل لها من صورة المعلوم فقط، وإما أن تكون الغاية ليس ذاك فقط، بل وأن يعمل الشىء الذى انتقشت صورته فى النفس.

فيكون الأول تتعاطى به الموجودات لا من حيث هى أفعالنا وأحوالنا، لنعرف أصوب وجوه وقوعها منا وصدورها عنا ووجودها فينا، والثانى يلتفت فيه لفت موجودات هى أفعالنا وأحوالنا لنعرف أصوب وجوه وقوعها منا وصدورها عنا ووجودها فينا.

والمشهود من أهل الزمان أنهم يسمون الأول (علمًا نظريًا)، لأن غايته القصوى نظر، ويسمون الثانى منها (عمليًا) لأن غايته عمل.

وأقسام العلم النظرى أربعة: وذلك لأن الأمور إما مخالطة للمادة المعيّنة حدًا وقوامًا، فلا يصلح وجودها فى الطبع فى كل مادة، ولا يعقل إلا فى مادة معيّنة مثل الإنسانية والعظمية وإن كانت بحيث لا يمتنع الذهن فى أول نظرة، عن أن يُحلها كل مادة فيكون على سبيل من غلط الذهن بل يحتاج الذهن ضرورة فى الصواب أن ينصرف عن هذا التجويز، ويعلم أن ذلك المعنى لا يحل مادة إلا إذا حصل معنى زائد يهيئها له، وهذا كالسواد والبياض فهذا(٢٦) من قبيل الموجودات والأمور.

وإما أمور مخالطة أيضًا كذلك، والذهن وإن كان يحوج فى صحة تصوُّر كثير منها إلى إلصاقه بما هو مادة أو جار مجرى المادة ـ فليس يمتنع عنده وعند

الوجود أن لا يتعيّن له مادة، وكل مادة تصلح لأن تخالطه ما لم يمنع مانع، وليس يحتاج فى الصلوح له إلى ممهد يخصصه به مثل الثلاثية والثنائية من حيث هى متكوّنة ويعرض لها الجمع والتفريق، ومثل التدوير والتربيع وجميع ما لا يفتقر وجوده ولا تصوُّره إلى تعيين مادة له، وهذا قبيل ثان فى الأمور والموجودات.

وإما أمور مباينة للمادة والحركة أصلاً فلا تصلح لأن تخلط بالمادة ولا فى التصوُّر العقلى الحق، مثل الخالق الأول تعالى، ومثل ضروب من الملائكة، وهذا قبيل ثالث من الموجودات.

وإما أمور ومعان قد تخالط المادة وقد لا تخالطها، فتكون فى جملة ما يخالط وفى جملة ما لا يخالط، مثل الوحدة والكثرة، والكلى والجزئى، والعلة والمعلول.

كذلك أقسام العلوم النظرية أربعة، لكل قبيل علم، وقد جرت العادة بأن يسمى العلم بالقسم الأول «علمًا طبيعيًا»، وبالقسم الثانى «رياضيًا»، وبالقسم الثالث «إلهيًا»، وبالقسم الرابع «كليًا»، وإن لم يكن هذا التفصيل متعارفًا، فهذا هو العُلم النظرى.

وأما (العلم العملى) فمنه ما يعلم كيفية ما يجب أن يكون عليه الإنسان فى نفسه وأحواله التى تخصه، حتى يكون سعيدًا فى دنياه هذه وفى آخرته، وقوم يخصون هذا باسم «علم الأخلاق».

ومنه ما يعلم كيف يجب أن يجرى عليه أمر المشاركات الإنسانية لغيره، حتى يكون على نظام فاضل: إما فى المشاركة الجزئية وإما فى المشاركة الكلية، والمشاركة الجزئية هى التى تكون فى منزل واحد، والمشاركة الكلية هى التى تكون فى المدينة.

وكل مشاركة فإنما تتم بقانون مشروع، وبمتول لذلك القانون المشروع يراعيه ويعمل عليه ويحفظه، ولا يجوز أن يكون المتولِّى لحفظ المقنَّن فى الأمرين جميعًا إنسان واحد، فإنه لا يجوز أن يتولى تدبير المنزل مَن يتولى المدينة، بل يكون للمدينة مدبر، ولكل منزل مدبر آخر، ولذلك يحسن أن يفرد «تدبير

المنزل» بحسب المتولى بابًا مفردًا، «وتدبير المدينة» بحسب المتولى بابًا مفردًا ولا يحسن أن يفرد التقنين للمنزل والتقنين للمدينة كل على حدة، بل الأحسن أن يكون المقنن لما يجب أن يراعى فى خاصة كل شخص، وفى المشاركة الصغرى وفى المشاركة الكبرى شخص واحد بصناعة واحدة وهو «النبى»، وأما المتولى للتدبير وكيف يجب أن يتولى، فالأحسن أن لا تدخل بعضه فى بعض، وإن جعلت كل تقنين بابًا آخر، فعلت ولا بأس بذلك لكنك تجد الأحسن أن يفرد العلم بالأخلاق والعلم بتدبير المنزل والعلم بتدبير المدينة كل على حدة، وأن تجعل الصناعة الشارعة وما ينبغى أن تكون عليه أمرًا مفردًا. وليس قولنا: «وما ينبغى أن تكون عليه»، مشيرًا إلى أنها صناعة ملفقة مخترعة ليست من عند الله ولكل إنسان ذى عقل أن يتولاها، كلا! بل هى من عند الله، وليس لكل إنسان ذى عقل أن يتولاها، ولا حرج علينا إذا نظرنا فى أشياء كثيرة ـ مما يكون من عند الله ـ أنها كيف ينبغى أن تكون.

فلتكن هذه العلوم الأربعة أقسام العلم العملى، كما كانت تلك الأربعة أقسام العلم النظرى.

وليس من عزمنا أن نورد فى هذا الكتاب جميع أقسام العلم النظرى والعلم العملى، بل نريد أن نورد من أصناف العلوم هذا العدد: نورد منه «العلم الآلى»، ونورد «العلم الكلى»، ونورد «العلم الإلهى»، ونورد «العلم الطبيعى الأصلى»، ونورد من العلم العملى القدر الذى يحتاج إليه طالب النجاة، وأما العلم الرياضى فليس من العلم الذى يختلف فيه.

والذى أوردناه منه فى «كتاب الشفاء» هو الذى نورده ها هنا لو اشتغلنا بإيراده، وكذلك الحال فى أصناف من العلم العملى لم نورده ها هنا، وهذا هو حين نشتغل بإيراد «العلم الآلى» الذى هو المنطق[٢٧]».

ميِّز ابن سينا فى هذا الفصل العلم الحكمى بأنه لا يتغير بتغير الأمكنة والأزمان، ولا يتبدل بتبدل الدول والأديان، وكما تسمى هذه العلومَ الحكمية يُقال لها العلوم الحقيقية أيضًا، أى العلوم الثابتة على مرّ الدهور والأعوام، وجعل

العلوم النظرية على أربعة أقسام، والعلوم العملية على أربعة أقسام كذلك، والتقسيم على هذا الوجه لم يسبق إليه.

وقد بيّن حدود ما بين الشريعة والفلسفة بقسميها: النظرى والعملى بيانًا كمل به ما لم يستوفه الفارابى، فإن الفارابى إنما عرض للقسم العلمى من الدين ومن الفلسفة فيما نقلناه من كتاب «الجمع بين رأيى الحكيمين».

بقى أن ابن سينا لم يفته أن يشرح ما أجمله الفارابى من التنبيه على مكانة العلم الإلهى بين العلوم الفلسفية، فقال فى «الشفاء» فى الفصل الأول من المقالة الأولى من جملة الإلهيات فى ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى لتبيين إنيّته[٢٨] فى العلوم):

«وأيضًا قد كنت تسمع أن ههنا فلسفة بالحقيقة وفلسفة أولى، وأنها تفيد تصحيح مبادئ سائر العلوم، وأنها هى الحكمة بالحقيقة، وقد كنت تسمع تارة أن الحكمة هى أفضل علم بأفضل معلوم، وأخرى أن الحكمة هى المعرفة التى هى أصح معرفة وأتقنها، وأخرى أنها العلم بالأسباب الأولى للكل، وكنت لا تعرف ما هذه الفلسفة الأولى وما هذه الحكمة، وهل الحدود والصفات الثلاث لصناعة واحدة أو لصناعات مختلفة كل واحدة منها تسمى حكمة. ونحن نبيِّن لك الآن أن هذا العلم الذى نحن بسبيله هو الفلسفة الأولى، وأنها الحكمة المطلقة، وأن الصفات الثلاث التى ترسم بها الحكمة هى صفات صناعة واحدة وهى هذه الصناعة[٢٩]»، ثم يقول بعد هذا: «فهذا العلم يبحث عن أحوال الموجود والأمور التى هى له كالأقسام والأنواع، حتى يبلغ إلى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعى فيسلمه إليه، وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضى فيسلمه إليه، وكذلك فى غير ذلك، وما قبل ذلك التخصيص فكالمبدأ فنبحث عنه ونقرر حاله. فيكون إذن مسائل هذا العلم بعضها فى أسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول، وبعضها فى عوارض الموجود، وبعضها فى مبادئ العلوم الجزئية، فهذا هو العلم المطلوب فى هذه الصناعة، وهو الفلسفة الأولى لأنه العلم بأول الأمور فى الوجود، وهو العلة الأولى وأول الأمور فى العموم، وهو الوجود والوحدة، وهو أيضًا الحكمة التى هى أفضل علم بأفضل معلوم، فإنها أفضل علم، أى اليقين

بأفضل معلوم، أى بالله تعالى وبالأسباب من بعده، وهو أيضًا معرفة الأسباب القصوى للكل، وهو أيضًا المعرفة بالله وله حد العلم الإلهى الذى هو أنه علم بالأمور المفارقة للمادة فى الحد والوجود»(٣٠).

ما بعد ابن سينا والحديث عن الصلة بين الفلسفة والكلام والتصوُّف:

أما ما يتعلق بتعريف الحكمة وتقسيمها بعد ابن سينا فيوشك ألا يخرج عن الاستمداد من تلك التعاريف والتقاسيم التى أوردناها، ونكتفى فى بيان جملة ذلك بما ذكره مصطفى بن عبد الله كاتب چلبى المشهور باسم حاجى خليفة، المتوفى سنة ١٠٦٧ هـ (١٦٥٨ م) فى كتاب «كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون»:

«علم الحكمة: وهو علم يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هى عليه فى نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية، وموضوعه: الأشياء الموجودة فى الأعيان والأذهان، وعرفه بعض المحققين بأحوال أعيان الموجودات على ما هى عليه فى نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية؛ فيكون موضوعه الأعيان الموجودة، وغايته: هى التشريف الكمالات فى العاجل، والفوز بالسعادة الأخروية فى الآجل. وتلك الأعيان إما الأفعال والأعمال التى وجودها بقدرتنا واختيارنا أولاً. فالعلم بأحوال الأول من حيث يؤدى إلى إصلاح المعاش والمعاد يسمى حكمة عملية، والعلم بأحوال الثانى يسمى حكمة نظرية، لأن المقصود منها حصل بالنظر. وكل منهما ثلاثة أقسام: أما العملية فلأنها إما علم بمصالح شخص بانفراده ليتحلى بالفضائل ويتخلى عن الرذائل، ويسمى تهذيب الأخلاق، وقد ذكر فى علم الأخلاق، وإما علم بمصالح جماعة متشاركة فى المنزل كالوالد والمولود، والمالك والمملوك، ويسمى تدبير المنزل، وقد سبق فى التاء، وإما علم بمصالح جماعة متشاركة فى المدينة ويسمى السياسة المدنية، وسيأتى فى السين. وأما النظرية فلأنها إما علم بأحوال ما لا يفتقر فى الوجود الخارجى، والتعقل إلى المادة كالإله، وهو علم الإلهى وقد سبق فى الألف، وإما علم بأحوال ما يفتقر إليها فى الوجود الخارجى دون التعقل كالكرة، وهو علم الأوسط ويسمى

بالرياضى والتعليمى وسيأتى فى الراء، وإما علم بأحوال ما يفتقر إليها فى الوجود الخارجى والتعقل كالإنسان، وهو العلم الأدنى، ويسمى بالطبيعى وسيأتى فى الطاء. وجعل بعضهم ما لا يفتقر إلى المادة أصلاً قسمين: ما لا يقارنها مطلقًا كالإله والعقول، وما يقارنها، لكن على وجه الافتقار كالوحدة والكثرة وسائر الأمور العامة، فيسمى العلم بأحوال الأول علمًا إلهيًا، والعلم بأحوال الثانى علمًا كليًا وفلسفة أولى[٣١]، واختلفوا فى أن المنطق من الحكمة أم لا، فمن فسّرها بما يخرج النفس إلى كمالها الممكن فى جانبى العلم والعمل جعله منها، بل جعل العمل أيضًا منها، وكذا مَن ترك الأعيان من تعريفها جعله من أقسام الحكمة النظرية، إذ لا يبحث فيه إلا عن المعقولات الثانية التى ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا، وإما من فسّرها بأحوال الأعيان الموجودة، وهو المشهور بينها، فلم يعده منها، لأن موضوعه ليس من أعيان الموجودات، والأمور العامة ليست بموضوعات بل محمولات تثبت للأعيان فتدخل فى التعريف.

ومن الناس مَن جعل الحكمة اسمًا لاستكمال النفس الإنسانية فى قوتها النظرية، أى خروجها من القوة إلى الفعل فى الإدراكات التصورية والتصديقية بحسب الطاقة البشرية، ومنهم مَن جعلها اسمًا لاستكمال القوة النظرية بالإدراكات المذكورة، واستكمال القوة العملية باكتساب الملكة التامة على الأقوال[٣٢] الفاضلة المتوسطة بين طرفى الإفراط والتفريط.

وكلام الشيخ فى «عيون الحكمة» يُشْعِر بالقول الأول، وهو جعل الحكمة اسمًا للكمالات المعتبرة فى القوة النظرية فقط، وذلك لأنه فسّر الحكمة باستكمال النفس الإنسانية بالتصورات والتصديقات، سواء كانت فى الأشياء النظرية أو فى الأشياء العملية، فهى مفسّرة عنده باكتساب هذه الإدراكات. وزما اكتساب الملكة التامة على الأفعال الفاضلة فما جعلها جزءًا منها، بل جعلها غاية للحكمة العملية».

حكمة الإشراق:

«وأما حكمة الإشراق فهى من العلوم الفلسفية بمنزلة التصوُّف من العلوم الإسلامية، كما أن الحكمة الطبيعية والإلهية منها بمنزلة الكلام منها، وبيان ذلك

أن السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هى معرفة الصانع بما له من صفات الكمال والتنزّه عن النقصان، وبما صدر عنه من الآثار والأفعال فى النشأة الأولى والآخرة، وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد. والطريق إلى هذه المعرفة من وجهين: أحدهما طريقة أهل النظر والاستدلال، وثانيهما طريقة أهل الرياضة والمجاهدات، والسالكون للطريقة الأولى إن التزموا ملة من ملل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فهم المتكلمون، وإلا فهم الحكماء المشاءون، والسالكون إلى الطريقة الثانية إن وافقوا فى رياضتهم أحكام الشرع فهم الصوفية، وإلا فهم الحكماء الإشراقيون، فلكل طريقة طائفتان. وحاصل الطريقة الأولى الاستكمال بالقوة النظرية والترقى فى مراتبها الأربعة، أعنى مرتبة العقل الهيولى، والعقل بالفعل، والعقل بالملكة، والعقل المستفاد، والأخيرة هى الغاية القصوى لكونها عبارة عن مشاهدة النظريات التى أدركتها النفس بحيث لا يغيب عنها شىء، ولهذا قيل: لا يوجد المستفاد لأحد فى هذه الدار، بل فى دار القرار، اللهم إلا بعض المتجرِّدين من علائق البدن والمنخرطين فى سلك المجرّدات(٢٣).

وحاصل الطريقة الثانية الاستكمال بالقوة العملية والترقى فى درجاتها التى أولها: تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع والنواميس الإلهية.

وثانيها: تهذيب الباطن عن الأخلاق الذميمة.

وثالثها: تحلى النفس بالصور القدسية الخالصة عن شوائب الشكوك والأوهام.

ورابعها: ملاحظة جمال الله سبحانه وتعالى وجلاله وقصر النظر على كماله.

والدرجة الثالثة من هذه القوة، وإن شاركتها المرتبة الرابعة من القوة النظرية، فإنها تفيض على النفس منها صور المعلومات على سبيل المشاهدة كما فى العقل المستفاد، إلا أنها تفارقها من وجهين:

أحدهما أن الحاصل المستفاد لا يخلو عن الشبهات الوهمية، لأن الوهم له استيلاء فى طريق المباحثة، بخلاف تلك الصور القدسية، فإن القوى الحسيَّة قد سخرت هناك للقوة العقلية فلا تنازعها فيما تحكم به.

وثانيهما أن الفائض على النفس فى الدرجة الثالثة قد تكون صورًا كثيرة

استعدت النفس بصفائها عن الكدورات وصقالتها عن أوساخ التعلقات لأن تفيض تلك الصور عليها، كمرآة صقلت وحوذى بها ما فيه صور كثيرة، فإنه يتراءى فيها ما تسع من تلك الصور، والفائض عليها فى العقل المستفاد هو العلوم التى تناسب منها تلك المبادئ التى رتبت معًا للتأدى إلى مجهول، كمرآة صقل شىء يسير منها فلا يرتسم فيها إلا شىء قليل من الأشياء المحاذية لها. ذكره ابن خلدون فى المقدمة(٣٤)».

طريق النظر وطريقة التصفية:

ولطاش كبرى زاده المتوفى سنة ٩٦٢ هـ (١٥٥٤ ـ ٥٥ م) قول مفصل فى الفرق بين طريقى النظر والتصفية، وحجة أهل كل منهما فى المفاضلة بينهما، نورده فيما يلى:

«المقدمة الرابعة فى بيان النسبة بين طريق النظر وطريق التصفية ـ اعلم أن الكل متفقون على أن السعادة الأبدية، والسيادة السرمدية، لا تتم إلا بالعلم والعمل، وأنهما توأمان. وله توجهان:

(أحدهما) الشائع المشهور، وهو أنه لا يعتد بواحد منهما بدون الآخر: إذ العلم بدون العمل وبال، والعمل بلا علم ضلال. وقال الله تعالى: «إليْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ». (وثانيهما) أن كلا منهما ثمرة للآخر، مثلاً إذا تمهر الرجل فى اكتساب العلم وحذق فيه، لا مندوحة له عن العمل بموجبه، إذ لو قَصَّر فى العمل لم يكن فى علمه كمال، وأيضًا إذا باشر الرجل العمل وجاهد فيه وارتاض حسبما بيّنوه من الشرائط، ينصب على قلبه العلوم النظرية بكمالها، كما قال الله تعالى: «والَّذِنَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»، وهاتان طريقتان، الأولى منهما طريقة الاستدلال، الثانية طريقة المشاهدة. والأول درجة العلماء الراسخين، والثانى درجة الصديقين، وقد تنتهى كل من الطريقتين إلى الأخرى فيكون صاحبه مجمعًا للبحرين: أى بحرى الاستدلال والمشاهدة، أو العلم والعرفان، أو الشهادة والغيب.

وإذًا عـرفت أن السـالكين إلى الحق، مع كـثـرة الطرق وخـروجـهـا عن حـد الإحصاء، نوعـان: أحدهمـا مـا يبتدئ من طريق العلم إلى العـرفان، ومن طريق الشهادة إلى الغيب، وثانيهمـا: مـا ينجلى الحق له بـالجذبة الإلهية فيبتدئ من الغيب ثم ينكشف لـه عـالم الشـهادة. قـال بعض العـارفـين: يشبـه أن يكون الأول طريقـة الخليل، حيث ابتدأ من الاستدلال بأفول الشمس والقمـر إلى وجود رب العـالمـين، والثـانى طريقـة الحـبـيب، حـيث ابتـدأ بشـرح الصـدور وكشف له سُبُحَات(٣٥) وجه ذى الجـلال وأحرقتـه حتى انمحق جميع مـا أدركه وتلاشى فى ذاته، ولم يبق له لحظة إلـى نفسـه لفنائه عن نفسه، فتحقق رتبـة كل شىء هـالك إلى وجهه ذوقًا وحـالاً لا علمًا وقـالاً. هذا حـال الجـامـعين بين المـرتبـتين، وأمـا السالكون إلى إحدى الطريقتين فقد اختلفوا، وقـال أرباب النظر: الأفضل طريق النظر، لأن طريق التـصـفـيـة صـعب الوصـول لأن مـسلكهـا وعـر وإفـضـاؤهـا إلى المقصد بعيد، لأن محـو العلائق إلى حد يؤدى إلى انكشاف المعارف متعذّر بل قـريب من الممتنع، وإن أفضى إلى المـقصد فـثبـاته أبعد منه، إذ أدنى وسـواس وخـاطر يمـحـو مـا حصل ويقطع مـا وصل على أنه قـد يفـسد المـزاج ويخـتلط العـقل فـى أثنـاء تلك المـجـاهـدات الصـعـبـة، والرياضـات الشـاقـة. وقـال أرباب التصفية: العلوم الحاصلة بالنظر لا تصفو فى الأكثر عن شوب أحكام الوهم، ولا تخلص عن مـخـالطة الخيال فى الغالب، ولهذا كثيـرًا مـا يقيسـون الغـائب على الشـاهد فيَضلون ويُضلون.، كمـا تراه فـى أكثـر مـذاهب الاعـتـزال، وغيـر ذلك من اعـتـقـادات الجـهّال من أصـحـاب الضـلال؛ وأيضًـا لا يـتـخلصـون فى مناظـراتهم ومباحثاتهم عن اتباع الأهواء والعادات، بخـلاف التصوُّف فإن ذلك تصفية للروح وجـلاء للنفـوس وتطهـيـر القلوب عن أحكام النفس وتخليـتـهـا عن الأوهام والخيـالات، فـلا يبـقـى إلا الانتظـار للفـيض من العلوم الإلهـيـة الحـقّة فتنكشف عليهم علوم إلهيـة ومعـارف ربانية، ويرد عليهم وارد إلهـام هو حديث عـهـد بربه. وأما وعورة المسلك وبعده فـلا يقدح فـى قوة اليقين وصحـة العلم، مع أنه يسير على مَن يسّره الله تعـالى من السـالكين سـبل أنبيـائه والمـتـبـعين لكمـال أوليـائه. وأمـا اخـتـلال المـزاج فإن وقـع فـيـقـبل العـلاج، لأنهم كـمـا أنهم أطبـاء النفـوس

والأرواح كذلك عارفون أحوال الأبدان والأشباح، فالرياضة على ما شرطوه من الآداب والأحوال أمان من الفساد والاختلال، وخلاص من الأفزاع والأهوال. يحكى أن أهل الصين والروم فى زمان قديم، تباهوا فى صناعة النقش والرسم، وطال بينهم النزاع والجدال، ودار بينهم الكلام فى النقص والكمال، حتى أدى الافتخار فى هذا الشأن إلى الاختبار والامتحان، فعين لكل من الطائفتين جدار بينهما حجاب ليتميّز الكامل من الناقص فى هذا الباب؛ فجمع أهل الصين من الأصباغ العجيبة والألوان الغريبة، وتكلفوا الصنائع النادرة والرسوم الباهرة، حتى استفرغوا المجهود فى تحصيل المقصود، واشتغل أهل الروم عن الترسيم بالتصقيل وعرفوا أن ترك التخلية إلى التحلية هو التكميل، فلما كشف الغطاء وارتفع الحجاب لمعرفة الحال بين الأصحاب، رأوا أن جانب أهل الروم تلألأ لجميع نقوش أهل الصين مع زيادة الصفاء ولطافة الصقالة والجلاء، فهذا مثال العلوم النظرية والكشفية، والأول يحصل من طريق الحواس بالكد والعناء، والثانى يحصل من اللوح المحفوظ والملأ الأعلى.

إذا عرفت هذا فاعلم أن المحاكمة بين هذين الفريقين، وتعيين الأفضل من الطريقين، هى أن العلوم مع تكثُّر فنونها وتعدُّد شجونها منحصرة فى أربعة أنواع: وذلك لأن الأشياء وجودًا فى أربع مراتب: فى الأعيان، وفى الأذهان، وفى العبارة، وفى الكتابة، فالعلوم المتعلقة فى الأول من حيث حالها فى نفس الأمر هى العلوم الحقيقية التى لا تتبدّل باختلاف الأزمان وتجدُّد المِلَل والأديان، وهذه تسمى علومًا حكمية إن جرى الباحث عن أحوالها فيها على مقتضى عقله، وعلومًا شرعية إن بُحِث عنها فيها على قانون الإسلام، والعلوم المتعلقة بالثانية هى العلوم الإلهية المعنوية كالمنطق ونحوه، والعلوم المتعلقة بالأخيرين هى العلوم الآلية اللفظية أو الخطية، وهذه هى العلوم العربية المعتبرة فى ديننا هذا لورود شريعتنا هذه على لسان العرب وعلى كتابته، ثم إن الثلاثة الأخيرة من هذه الأنواع لا سبيل إلى تحصيلها إلا بالكسب بالنظر، وأما النوع الأول منها فقد يتحصّل بالنظر وقد يتحصّل بالتصفية»[٣٦].

اصطباغ الكلام والتصوُّف بالفلسفة:

وإذا كانت هذه النصوص تشعر بقوة الصلة بين العلوم الفلسفية وعلم الكلام وعلم التصوُّف الشرعيين، فإن ابن خلدون فى «المقدمة» بيّن - عند كلامه على هذين العلمين - فى حدوثهما وتدرج كلام الناس فيهما صدرًا بعد صدر، أنهما اختلطا بالفلسفة فى آخر أمرهما. يقول ابن خلدون فى علم الكلام:

«ولقد اختلطت الطريقتان - يعنى طريقتى المتقدمين من المتكلمين والمتأخرين - عند هؤلاء المتأخرين، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميّز أحد الفنين من الآخر»(٣٧).

ويقول ابن خلدون فى علم التصوُّف ما يشبه هذا القول، فهو يذكر ما نصه: «ثم إن هؤلاء المتأخرين من المتصوِّفة المتكلمين فى الكشف وفيما وراء الحس توغلوا فى ذلك، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا إليه، وملأوا الصحف منه»(٣٨). ويقول فى موضع آخر فى نفس الفصل: «والذى يظهر من كلام ابن دهقان فى تقرير هذا المذهب أن حقيقة ما يقولونه فى الوحدة شبيه بما تقوله الحكماء فى الألوان، من أن وجودها مشروط بالضوء فإذا عدم الضوء لم تكن الألوان موجودة بوجه»(٣٩).

وجملة القول إن المؤلفين الإسلاميين لا يعدون علم الكلام وعلم التصوُّف من العلوم الفلسفية فى حقيقة أمرهما، ولكنهم يرونهما قريبى الشبه بهذه العلوم، ويرون أن الفلسفة طغت عليهما فى بعض أدوار تدرجهما فصبغتهما بالصبغة الفلسفية.

علم أصول الفقه والفلسفة:

وعلم أصول الفقه لم يخل من أثر الفلسفة أيضًا، وقد أشار إلى ذلك ابن خلدون فى الفصل الخاص بأصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافيات، فهو يذكر أن للمتكلمين فيه طريقة عنى بها الناس، والمتكلمون ليسوا بعيدين من الفلاسفة، ويجعل ابن خلدون علم الخلافيات وعلم الجدل تبعًا لعلم أصول الفقه،

وهما علمان لا ينكر صلتهما بالمنطق منكر، وعلم الجدل كما فى كتاب «مفتاح السعادة»: «هو علم باحث عن الطرق التى يقتدر بها على إبرام أى وضع أريد، وعلى هدم أى وضع كان، وهذا من فروع علم النظر ومبنى لعلم الخلاف، وهذا مأخوذ من الجدل الذى هو أحد أجزاء مباحث المنطق، لكنه خصّ بالعلوم الدينية»(٤٠).

وفى كتاب «أبجد العلوم» بعد نقل كلام «مفتاح السعادة»: «ولا يبعد أن يُقال إن علم الجدل هو علم المناظرة لأن المآل منهما واحد، إلا أن الجدل أخص منه، ويؤيده كلام ابن خلدون فى «المقدمة»، حيث قال: «هو معرفة آداب المناظرة التى تجرى بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم... ولذلك قيل فيه: إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب فى الاستدلال التى يتوصّل بها إلى حفظ رأى وهدمه، كان ذلك الرأى من الفقه أو غيره...»(٤١). وعلم الخلاف هو كما فى الكتاب نفسه: «الجدل الواقع بين أصحاب المذاهب الفرعية كأبى حنيفة والشافعى وأمثالهما، والفرق بينه وبين علم الجدل بالمادة والصورة، فإن الجدل بحث عن مواد الأدلة الخلافية. والخلاف بحث عن صورها»(٤٢).

وفى موضع آخر من الكتاب نفسه: «علم الخلاف ـ وهو علم باحث عن وجوه الاستنباطات المختلفة من الأدلة الإجمالية والتفصيلية، الذاهب إلى كل منها طائفة من العلماء أفضلهم ومثلهم أبو حنيفة... إلخ»(٤٣).

ويقول ابن خلدون فى «المقدمة» ما خلاصته: «اعلم أن هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية كثُر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم، ثم لما انتهى ذلك إلى الأئمة الأربعة واقتصر الناس على تقليدهم، أقيمت هذه المذاهب الأربعة أصول الملة، وأجرى الخلاف بين الآخذين بأحكامها مجرى الخلاف فى النصوص الشرعية والأصول الفقهية، وجرت المناظرات فى تصحيح كل مقلدٍ مذهبَ إمامه، وكان فى هذه المناظرات بيان مأخذ هؤلاء الأئمة ومثارات اختلافهم ومواقع اجتهادهم، وكان هذا الصنف يسمى بالخلافيات»(٤٤).

بل قد جعل طاش كبرى زاده فروع علم أصول الفقه أربعة علوم: «علم النظر، وهو علم المنطق الباحث عن أحوال الأدلة السمعية أو حدود الأحكام الشرعية، وعلم المناظرة، وهو علم باحث عن أحوال المتخاصمين ليكون ترتيب البحث بينهما على وجه الصواب حتى يظهر الحق بينهما، ثم علم الجدل؛ وعلى الخلاف»[٤٥].

وكل هذه العلوم من العلوم العقلية الفلسفية، وجعلها فروعًا لعلم أصول الفقه يدل على مبلغ اصطباغ هذا العلم بالصبغة الفلسفية.

هوامش الفصل الثالث

(١) توفى سنة ٧٦٨ هـ (١٣٦٩ م).

(٢) «وعلم التأليف هو الموسيقى وهو من أصول الرياضى» كشاف اصطلاحات الفنون.

(٣) الهيولى لفظ يونانى بمعنى الأصل والمادة، وفى الاصطلاح هى جوهر فى الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محل للصورتين الجسمية والنوعية. التعريفات للجرجانى.

(٤) كتاب سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون. طبعة المطبعة الأميرية سنة ١٢٧٨، ص ١٢٥.

(٥) نثبت مع الشكر للأستاذ محمود الخضيرى التعليق الآتى: «فى رسالة للكندى نشرت ترجمتها اللاتينية ولم نقف حتى الآن على أصلها العربى عنوانها Liber de quinque essentiis يعرف الكندى الفلسفة بأنها العلم بجميع الأشياء، ويذكر أنه يتبع أرسطو فى هذا التعريف، ثم يقسمها بعد ذلك إلى فلسفة نظرية وفلسفة عملية، وأقرب ما ذكره المؤلفون القدماء من عناوين مؤلفات الكندى إلى عنوان هذه الرسالة هو «كتاب فى الجواهر الخمس». راجع: Albino: Nagy: Die Philos. Adhandlungen des J. B. Ishaq al- Kindi. أى المقالات الفلسفية ليعقوب بن إسحاق الكندى نشرها الدكتور ألبينو ناجى. منستر سنة ١٨٩٧».

(٦) للصناعة معان أوردها صاحب كشاف اصطلاحات الفنون. والمناسب من هذه المعانى لما نحن بصدده ما ذكره بقوله: «وقال أبو القاسم فى حاشية المطول: (وقد تفسر بملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما لنحو غرض من الأغراض صادرًا عن البصيرة بحسب الإمكان، والمراد بالموضوعات الآلات يتصرف بها سواء كانت خارجية كما فى الخياطة: أو ذهنية كما فى الاستدلال. وإطلاقها على هذا المعنى شائع وإطلاقها على مطلق ملكة الإدراك لا بأس به)، ج ٢ ص ٨٣٥. وفى الكتاب نفسه عند الكلام على كلمة العلم وتعداد معانيها ما نصه: «ومنها ملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الأغراض صادرًا عن البصيرة بحسب ما يمكن فيها، ويقال لها الصناعة» ج ٢، ص ١٠٥٥. وفى مرآة الشروح للعلاّمة محمد مبين على كتاب «سلم العلوم» لمحب الله البهارى: «الصناعة كالكتابة فى اللغة حرفة الصانع، وعمله الصنعة، وفى عرف الخاصة علم يتعلق بكيفية العمل، أو يكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة العمل أم لا، والأول هو المسمى بالصناعة فى عرف العامة. وقد يُقال كل علم مارسه الرجل حتى صار كالحرفة يسمى صناعة له».

(٧) جاء فى حواشى الشيخ محمد عبده على «البصائر النصيرية» للساوى «القسمة: أما ظن أن القسمة قياس على كل شىء فلا يبعد عن الحقيقة إذا كانت وجهه ما قدمناه من أن الأحكام التى تثبت لشىء واحد بواسطة أقسامه لا سبيل إلى إثباتها له إلا تقسيمه إليها لتستقر له أحكامها، وكثيرًا ما يكفى مجرّد التقسيم فى ظهور ثبوت الحكم، ويبقى التقسيم ملحوظًا لا ينصرف الذهن عنه بعد ظهور المطلوب، وعند ذلك يكون التقسيم وحده هو الطريق، وقد يحذف كما يحذف الحد الوسط فى كل قياس فيكون جزءًا من الدليل، وتسميته قياسًا لأنه الواسطة الحقيقية إلى المطلوب، وهذا الثانى هو ما يسمى عندهم بالقياس المقسم أو الاستقراء التام، كما فى قولهم: الجسم إما جماد أو نبات أو حيوان، وكل جماد متحيّز، وكل نبات متحيّز، وكل حيوان متحيّز، فكل جسم متميّز، ومن ذلك تقسيم الكهرباء إلى سالبة وموجبة، وإثبات أحكام كل منهما له يثبت الحكم للكهرباء، والاستقراء الناقص باب من أبواب القسمة من هذا القبيل الثانى، لأنه تقسيم

الكلى إلى جزئياته، ثم إثبات أحكامها لها لتثبت له بالضرورة، وإنما أفردوه نوعًا من أنواع القياس على حدة، لأنهم لا يستعملون فيه صورة التقسيم بإما وإما» ص ١٢٩.

وجاء فى نفس كتاب «البصائر: «الاستقراء: وهو حكم على كلى لوجوده فى جزئيات ذلك الكلى، إما كلها وهو الاستقراء التام الذى هو القياس المقسم وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور، ومخالفته القياس ظاهرة، لأنه فى القياس يحكم على جزئيات كلى لوجود ذلك الحكم فى الكلى، فالكلى يكون وسطًا بين جزئيه، وبين ذلك الحكم الذى هو الأكبر، وفى الاستقراء يقلب هذا فيحكم على الكلى بواسطة وجود ذلك الحكم فى جزئياته» ص ١٢١ ـ ١٣٢.

ص: ج، د، أ طبع مطبعة السعادة بمصر.

(٨) «الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية»، نشره ديتريصى Dietrici، ليدن سنة ١٨٩٠، ص ١ ـ ٣.

(٩) فى رسالة «مسائل متفرقة سئل عنها الحكيم أبو نصر الفارابى»: وأما حصول الصورة فى العقل فهو أن تحصل صورة الشىء فيه مفردة غير ملابسة للمادة لا بتلك الحالات التى هى عليها من الخارج، لكن بتغير الحالات، ومفردة غير مركبة، (و) لا مع موضوع ومجرّدة عن جميع ما هى ملابسة... وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط، وليس الأمر كذلك: إن بينها وسائط، وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه، فيؤدى الحس المشترك تلك إلى التخيل، والتخيُّل إلى التميُّز ليعمل التميُّز فيها تهذيبًا وتنقيحًا، ويؤديها مهذبة منقحة إلى العقل فيحصلها العقل عنده» ص ١٧ من الطبعة المصرية، وص ٩٧ من الطبعة الأوروبية.

(١٠) ص ٣٦ ـ ٣٨ ـ ٣٩ طبع حيدر أباد.

(١١) ص ٢٠ ـ ٢١ طبع حيدر أباد.

(١٢) ص ٢١ طبع حيدر أباد.

(١٣) ص ١٣ طبع المطبعة السلفية وص ٥٣ من تحرير ديتريصى.

(١٤) ص ١١ من طبع السلفية وص ٥٢ ـ ٥٣ من تحرير ديتريصى.

(١٥) لفظ «هو» مزيد فى الأصل والصواب حذفه.

(١٦) ص ٩ طبع مجلس المعارف العثمانية بحيدر أباد.

(١٧) ج ـ ص ٢٣ طبع المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٨ م.

(١٨) ج ١، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٩.

(١٩) ج ١، ص ٣٤٢.

(٢٠) ص ٢ ـ ٣ من طبع بمباى. وفى «تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات. طبع قسطنطينية سنة ١٢٩٨، ص ٢ ـ ٣. وطبع القاهرة سنة ١٣٢٦، ص ٣.

(٢١) المتوفى حول ١٠٥٠ هـ (١٦٤٠ م).

(٢٢) ج ١، ص ٤.

(٢٣) فى الأصل المطبوع «النشور».

(٢٤) هو بريسون Bryson الفيثاغورى المحدث: ويرد اسمه أحيانًا على الصورة «رونس» كما فى «الفهرست» لابن النديم (ص ٢٦٣، ١ ـ ٢٠، طبع أوروبا).

(٢٥) ص ٢٢٧ ـ ٢٤٣ الرسالة التاسعة «فى أقسام العلوم» العقلية لابن سينا من «مجموعة الرسائل»، مطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨ هـ، وهى الخامسة من «تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات».

(٢٦) لعلها: فهذا قبيل من الموجودات والأمور.

(٢٧) منطق المشرقيين، ص ٥ ـ ٨.

(٢٨) الإنية: تحقق الوجود العينى من حيث مرتبته الذاتية، «التعريفات للجرجانى»، وفى «دستور العلماء»: «الإنية التحقق، وتحقق الوجود العينى من حيث رتبته الذاتية».

(٢٩) «الشفاء»: الإلهيات، الجملة الأولى، المقالة الأولى، الفصل الأول.

(٣٠) الكتاب نفسه، الفصل الثانى.

(٣١) فى كتاب «مفاتيح العلوم» لأبى عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب الخوارزمى المتوفى سنة ١٣٧٨ هـ (٩٧٧ م): «الفلسفة» مشتقة من كلمة يونانية وهى «فيلاسوفيا» ومعناها محبة الحكمة، فلما أعربت قيل «فيلسوف»، ثم اشتقت «الفلسفة» منه، ومعنى الفلسفة علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح. وتنقسم قسمين: أحدهما الجزء النظرى، والآخر الجزء العملى. ومنهم مَن جعل المنطق حرفًا (لعلها: جزءًا) ثالثًا غير هذين، ومنهم مَن جعله جزءًا من أجزاء العلم النظرى، ومنهم مَن جعله آلة للفلسفة، ومنهم مَن جعله جزءًا منها وآلة لها». ص ٧٩، المطبعة السلفية.

(٣٢) لعلها الأفعال.

(٣٣) فى كتاب «كشاف اصطلاحات الفنون» ما خلاصته: مراتب القوة النظرية أربعة ـ (١) العقل الهيولانى ـ وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال، فإن لهم فى حال الطفولة وابتداء الخلقة استعدادًا محضًا وإلا امتنع اتصاف النفس بالعلوم، وكما تكون النفس فى بعض الأوقات خالية عن مبادئ نظرى من النظريات فهذه الحال عقل هيولانى للنفس باعتبار هذا النظرى؛ (٢) العقل بالملكة ـ وهو العلم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها، وما هو إلا الإحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات، فإما النفس إذا أحست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها فى آلاتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها إلى بعض استعدت لأن يفيض عليها من المبدأ صور كلية وأحكام تصديقية فيما بينها، فالمراد بالضروريات أوائل العلوم، وبالنظريات ثوانيها؛ (٣) العقل بالفعل ـ وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات أى صيرورة الشخص بحيث متى شاء استحضر الضروريات ولاحظها واستنتج منها النظريات، وهذه الحالة إنما تحصيل إذا صارت طريقة الاستنباط ملكة راسخة؛ وقيل هو حصول النظريات وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات بحيث يستحضرها متى شاء بلا تجشم كسب جديد، فالعقل بالفعل على الأول ملكة الاستنباط والاستحصال، وعلى الثانى ملكة الاستحضار؛ (٤) العقل المستفاد ـ هو أن تحصل النظريات مشاهدة. ووجه الحصر فى الأربع أن القوة النظرية إنما هى لاستكمال النفس الناطقة بالإدراكات المعتد بها، وهى الكسبية لا البديهيات التى تشاركها فيها الحيوانات، ومراتب النفس فى هذا الاستكمال منحصرة فى نفس الكمال واستعداده، فالكمال هو العقل المستفاد أى مشاهدة النظريات. والاستعداد إما قريب، وهو العقل بالفعل؛ أو بعيد، وهو العقل الهيولانى، أو متوسط، وهو العقل بالملكة».

(٣٤) «كشف الظنون»، مطبعة دار السعادة، ج ١، ص ٤٤٣ ـ ٤٤٥.

(٣٥) سبحات وجه الله تعالى بضمتين جلالته. «مختار الصحاح».

(٣٦) «مفتاح السعادة» لطاش كبر زادة ج ١، ص ٦٣ ـ ٦٦.

(٣٧) ص ٤٠٧، طبع بيروت سنة ١٨٧٩.

(٣٨) ص ٤١٣.

(٣٩) ص ٤١٢.

(٤٠) ج ١، ص ٢٥٢.

(٤١) ج ٢، ص ٤٢٦.

(٤٢) لعل فى العبارة تحريفاً: فإن علم الخلاف أقرب أن يبحث عن المادة، وعلم الجدل عن الصورة.

(٤٣) ج ١، ص ٢٥٣.

(٤٤) ص ٢٤٨ ـ ٤٩، طبع الخشاب بمصر.

(٤٥) «مفتاح السعادة»، ج ٢، ص ٤٢٥ ـ ٢٦.

الفصل الرابع

الصلة بين الدين والفلسفة عند الإسلاميين

بقى أمر الصلة بين الفلاسفة والدين فى رأى فلاسفة الإسلام وغيرهم من المؤلفين الإسلاميين، وهو الأمر الذى جعله بعض الغربيين مناط الابتكار فى الفلسفة الإسلامية، وجعله بعضهم سببًا لانقلاب فلاسفة الإسلام مبشرين بالدين الإسلامى ودعاة له.

أ - رأى الفلاسفة:

يقول ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ (١٠٦٣ م) فى كتابه «الفِصَل فى المِلَل والنِّحل»: «الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها، والغرض المقصود نحوه بتعلمها، ليس هو شيئًا غير إصلاح النفس بأن تستعمل فى دنياها الفضائل وحُسن السيرة المؤدية إلى سلامتها فى المعاد، وحُسن سياستها للمنزل والرعية. وهذا نفسه، لا غيره، هو الغرض فى الشريعة. هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة»[1].

ودعوى ابن حزم أنه لا خلاف بين أحد من الفلاسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة على أن ما ذكره هو غرض الشريعة والفلسفة جميعًا ليست دعوى مُسلَّمة. فإن معنى كلام ابن حزم هو أن غرض الفلسفة والشريعة غرض عملى، وليس ذلك بمذهب الفلاسفة ولا هو بمذهب الدينيين.

قال ابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ هـ (١١٩٨ م) فى كتابه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»: «وينبغى أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو

تعليم العلم الحق والعمل الحق، والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هى عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروى، والعمل الحق هو امتثال الأفعال التى تفيد السعادة وتجنب الأفعال التى تفيد الشقاء، والمعرفة بهذه الأفعال هو الذى يسمى العلم العملى»(٢). وقال الشهرستانى فى كتاب «الملل والنحل».

«قالت الفلاسفة: ولما كانت السعادة هى المطلوبة لذاتها، وإنما يكدح الإنسان لنيلها والوصول إليها، وهى لا تنال إلا بالحكمة، فالحكمة تطلب إما ليعمل بها، وإما تعلم فقط، فانقسمت الحكمة قسمين: علمى وعملى... فالقسم العملى هو عمل الخير، والقسم العلمى هو علم الحق»(٣).

وبهذا تتشابه غاية الدين وغاية الفلسفة، وإن لم يكن هذا التشابه على الوجه الذى قرره ابن حزم، فكلاهما يرمى إلى تحقيق السعادة من طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير، بل موضوعات الدين وموضوعات الفلسفة واحدة، وذلك رأى الفارابى فى كتابه «تحصيل السعادة»، إذ يقول: «فالملة محاكية للفلسفة عندهم، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها، وكلاهما تعطى المبادئ القصوى للموجودات، فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات، وتعطيان الغاية القصوى التى لأجلها كون الإنسان، وهى السعادة القصوى والغاية القصوى فى كل واحد من الموجودات الأخر... وكل ما تعطى الفلسفة فيه البراهين اليقينية فإن الملة تعطى فيه الإقناعات. والفلسفة تتقدم بالزمان الملة»(٤).

والدين والحكمة عند هؤلاء الفلاسفة يفيض كلاهما عن واجب الوجود على عقول البشر بواسطة العقل الفعّال، إذ المعارف كلها صادرة عن واجب الوجود بواسطة العقل الفعّال، وحيًا كانت تلك المعرفة أم غير وحى، فلا فرق بين الحكمة والدين من جهة غايتهما، ولا من جهة مصدرهما وطريق وصولهما إلى الإنسان. والفرق بين الدين والفلسفة عند الفارابى هو من جهة أن طرق الفلسفة يقينية، أما طريق الدين فإقناعى، ومن جهة أخرى تعطى الفلسفة حقائق الأشياء كما هى، ولا يعطى الدين إلا تمثيلاً لها وتخييلاً. وقد ذكر الفارابى ذلك فى مواضع مختلفة من كتبه، منها قوله فى كتاب «تحصيل السعادة: «وتفهيم الشىء على

ضربين: أحدهما أن يعقل ذاته، والثانى أن يتخيَّل بمثاله الذى يحاكيه. وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقتين: إما بطريق البرهان اليقينى، وإما بطريق الإقناع. ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت فإن عقلت معانيها أنفسها ووقع التصديق بها عن البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة، وإن علمت بأن تخيّلت بمثالاتها التى تحاكيها، وحصل التصديق بما خُيِّل منها عن الطرق الإقناعية، كان المشتمل على تلك المعلومات بتسمية القدماء ملة»[٥].

ويرى ابن سينا أن بين الدين والفلسفة فرقًا آخر، هو أن وجهة الدين عملية أصالة، ووجهة الفلسفة بالأصالة نظرية، وهو يقول فى رسالة «الطبيعيات»:

«مبدأ (الحكمة العملية) مستفاد من جهة الشريعة الإلهية وكمالات حدودها تتبيّن بها وتتصرّف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها فى الجزئيات.. ومبادئ (الحكمة النظرية) مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية، على سبيل الحجة»[٦].

ويقول الشهرستانى فى كتاب «الملل والنحل» فى معنى قول ابن سينا ما يأتى: «والأنبياء أُيِّدوا بأمداد روحانية لتقرير القسم العملى، وبطرف ما من القسم العلمى، والحكماء تعرّضوا لأمداد عقلية تقريرًا للقسم العلمى، وبطرف ما من القسم العملى، فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقله كل الكون، ويتشبه بالإله الحق تعالى بغاية الإمكان، وغاية الدين أن يتجلى له نظام الكون فيقدِّر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم، وينتظم مصالحَ العباد، وذلك لا يتأتى إلا بترغيب وترهيب وتشكيل وتخييل. فكل ما وردت به أصحاب الشرائع والملل مقدَّر على ما ذكرناه عند الفلاسفة، إلا من أخَذَ علمه من مشكاة النبوة فإنه ربما بلغ إلى حد التعظيم لهم، وحُسن الاعتقاد فى كمال درجتهم»[٧].

والتشكيل والتخييل فى كلام الشهرستانى خاص بالأمور العلمية. فالفلاسفة يقولون، كما يذكره ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ (١٣٢٧ م) فى كتابه «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»: إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر،

وعن الجنة والنار، بل وعن الملائكة بأمور غير مطابقة للأمر فى نفسه، لكنهم خاطبوهم بما يتخيّلون به ويتوهّمون به أن الله تعالى جسم عظيم، وأن الأبدان تعاد، وأن لهم نعيمًا محسوسًا، وإن كان الأمر ليس كذلك فى نفس الأمر؛ لأن مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهّمون به ويتخيّلون أن الأمر هكذا، وإن كان هذا كذبًا فهو كذب لمصلحة الجمهور إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلا بهذا الطريق. وهؤلاء يقولون: الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها، وقصدوا أن يفهم الجمهور منهم هذه الظواهر وإن كانت الظواهر فى نفس الأمر كذبًا وباطلاً ومخالفة للحق، فقصدوا إفهام الجمهور بالكذب وبالباطل للمصلحة، ثم إن من هؤلاء مَن يقول: (النبى كان يعلم الحق، ولكن أظهر خلافه للمصلحة)، ومنهم مَن يقول: ما كان يعلم الحق كما يعلمه نظار الفلاسفة وأمثالهم وهؤلاء يفضلون الفيلسوف الكامل على النبى... وأما الذين يقولون: إن النبى كان يعلم ذلك فقد يقولون إن النبى أفضل من الفيلسوف، لأنه علم ما علمه الفيلسوف وزيادة، وأمكنه أن يخاطب الجمهور بطريقة يعجز عن مثلها الفيلسوف(٨)».

وقول ابن تيمية تقرير واضح لآراء الفلاسفة، وإن كان فى أسلوبه وألفاظه مما لم تَجْرِ به عادةُ الحكماء.

هذه خلاصة رأى الفلاسفة الإسلاميين فى العلاقة بين الدين والفلسفة، وإذا كان الفلاسفة يحاولون غالبًا التوفيق بين الشريعة والحكمة فى أسلوب ليس فيه عنف ولا نزوع إلى كبرياء، فإن لبعضهم أساليب تكاد تكون مهاجمة للدينيين أو دفاعًا بعنف.

نقل أبو حيان التوحيدى، المتوفى سنة ٤٠٣ هـ (١٠١٢ - ١٣ م) على ما استظهره السندوبى طابع كتاب «المقابسات»، وفى «معجم المطبوعات العربية» لسركيس أنه توفى سنة ٤٠٠ هـ (١٠٠٩ - ١٠ م)، عن المقدسى الفيلسوف أنه قال: «الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء، والأنبياء يطبون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم وحتى يزول المرض بالعافية فقط، وأما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتريهم مرض أصلاً، وبين مدبر المريض وبين مدبر الصحيح فرق ظاهر وأمر مكشوف، لأن غاية تدبير المريض

أن ينتقل به إلى الصحة، هذا إذا كان الدواء ناجعًا، والطبع قابلاً، والطبيب ناصحًا. وغاية تدبير الصحيح أن يحفظ الصحة، وإذا حفظ الصحة فقد أفاده كسب الفضائل، وفرّغه لها، وعرّضه لاقتنائها. وصاحب هذه الحال فائز بالسعادة العظمى وقد صار مستحقًا للحياة الإلهية، والحياة الإلهية هى الخلود والديمومة (والسرمدية)[٩]. وإن كسب من يبرأ من المرض بطب صاحبه الفضائل أيضًا، فليست تلك الفضائل من جنس هذه الفضائل، لأن إحداهما تقليدية والأخرى برهانية، وهذه مظنونة وهذه مستيقنة، وهذه روحانية وهذه جسمية، وهذه دهرية وهذه زمانية»[١٠].

ب ـ رأى علماء الدين:

أما علماء الدين فمنزعهم غير ذلك المنزع، وهم فى أكثر الأمر خصوم للفلسفة فى غير هوادة ولا رفق، ونقول فى أكثر الأمر لأن بعض الدينيين ممن كان للفلسفة فى عقولهم أثر لا يخلو طعنهم على الحكمة من رفق، وفى كتاب «اللطائف» لأحمد بن عبد الرزاق المَقْدِسى أن أبا عثمان الجاحظ مدح الفلسفة وذمّها فيما مدحه وذمّه من العلوم، معربًا عن قدرته على الكلام وبُعْدِ شأوه فى البلاغة. قال فى الفلسفة مادحًا: «قيل ما الفلسفة؟ قال: أداة الضمائر، وآلة الخواطر، ونتائج العقل، وأداة لمعرفة الأجناس والعناصر، وعلم الأعراض والجواهر، وعلل الأشخاص والصور، واختلاف الأخلاق والطبائع والسجايا والغرائز»[١١]. وفى باب الذمّ «قيل ما الفلسفة؟ قال: كلام مترجم وعلم مرجّم، بعيد مداه، قليل جدواه، مَخوف على صاحبه سطوة الملوك وعداوة العامة»[١٢]. والجاحظ من المعتزلة بل هو رأس فرقة من فرق المعتزلة تنتسب إليه، وتسمى: «الجاحظية»؛ والصلة بين الفلسفة وبين مذاهب الاعتزال معروفة.

وفى العلماء الدينيين من لا صلة لهم بالاعتزال ولكنهم مع ذلك ليسوا غرباء عن الفلسفة، وليس فى كلامهم عن الصلة بينها وبين الدين تلك الجفوة التى نجدها فى أساليب المتأخرين، ومن هؤلاء العلماء أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهانى، المتوفى سنة ٥٠٢ هـ (١١٠٨ ـ ٩ م)، المعتبر من أئمة

السنة، وصاحب كتاب «الذريعة إلى مكارم الشريعة» الذى قيل إن الغزالى كان يستصحبه دائمًا ويستحسنه لنفاسته.

يقول الراغب الأصفهانى فى كتاب «تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين»: «واعلم أن العقل بنفسه قليل الغَناء، لا يكاد يتوصّل إلا إلى معرفة كليات الأشياء دون جزئياتها، نحو أن يعلم جملة حُسن اعتقاد الحق وقول الصدق وتعاطى الجميل. وحُسن استعمال العدالة وملازمة العفّة، ونحو ذلك من غير أن يعرف ذلك فى شىء شىء. والشرع يعرف كليات الأشياء ويبيِّن ما الذى يجب أن يعتقد فى شىء شىء، وما الذى هو مُعَدٌّ له فى شىء شىء، ولا يعرفنا العقل مثلاً أن لحم الخنزير والدم والخمر مُحرَّم، وأنه يجب أن يُتحامى من تناول الطعام فى وقت معلوم، وأن لا تنكح ذوات المحارم، وأن لا تجامع المرأة فى حال الحيض؛ فإن أشباه ذلك لا سبيل إليها إلا بالشرع، فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة والأفعال المستقيمة، والدال على مصالح الدنيا والآخرة، ومن عدل عنه فقد ضل سواء السبيل»(١٣).

والغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ (١١١١ م)، مع شدّته فى الرد على الفلاسفة ومعاداة الفلسفة، لم يبلغ فى ذلك مبلغ من رد الفلسفة جملة وحرم الاشتغال بها م غير تفصيل، وهو يذكر فى كتاب تهافت الفلاسفة: «أن الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام: قسم يرجع النزاع فيه إلى اللفظ، وقسم لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين، والقسم الثالث ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين، كالقول فى حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد والأبدان»، ثم يقول: «فهذا الغش ونظائره هو الذى ينبغى أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه»(١٤).

ويرسم رأى الغزالى فيما بين الدين والفلسفة من الصلة قولُه فى كتاب «المنقذ من الضلال» عند الكلام عن الإلهيين من الفلاسفة: «الصنف الثالث: الإلهيون، وهم المتأخرون، ومنهم مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون وأفلاطون أستاذ أرسطاطاليس، وأرسطاطاليس هو الذى رتّب لهم المنطق وهذّب العلوم، وخمّر ما لم يكن مُخمّرًا من قبل، وأنضج لهم ما كان فجًا من علومهم، وهم بجملتهم وردوا

على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية، وأوردوا فى الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم، «وكفى اللهُ المؤمنين القتال» بتقاتلهم، ثم رد أرسطاطاليس على أفلاطون وسقراط ومَن كان قبله من الإهليين ردًا لم يقصر فيه حتى تبرأ من جميعهم، إلا أنه استبقى أيضًا من رذائل كفرهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها، فوجب تكفيرهم وتكفير متبعيهم من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابى وأمثالهما على أنه لم يقم بنقل علم أرسطاطاليس أحد من المتفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين، وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تخبط وتخليط يتشوّش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم. وما لا يُهم، كيف يرد أو يقبل؟!.

ومجموع ما صحّ عندنا من فلسفة أرسطاطاليس بحسب نقل هذين الرجلين ينصحر فى ثلاثة أقسام: قسم يجب التكفير به، وقسم يجب التبديع به. وقسم لا يجب إنكاره أصلاً فلنفصِّله»(١٥).

وقد يعتبر كلام الغزالى، على ما فيه من قسوة أحيانًا، رفيقًا إذا قيس إلى كلام كثير من المتأخرين:

ويقول الشيخ محمد عبده فى «رسالة التوحيد» فى وصف موقف الدينيين من الفلاسفة منذ عهد الغزالى: «وجاء الغزالى ومن على طريقته فأخذوا جميع ما وجد فى كتب الفلاسفة مما يتعلق بالإلهيات، وما يتصل بها من الأمور العامة أو أحكام الجواهر والأعراض، ومذاهبهم فى المادة وتركيب الأجسام، وجميع ما ظنه المشتغلون بالكلام يمسّ شيئًا من مبانى الدين، واشتدوا فى نقده، وبالغ المتأخرون منهم حتى كاد يصل بهم السير إلى ما وراء الاعتدال»(١٦).

ومبالغة المتأخرين فى معاداة الفلسفة تظهر فيما جاء فى «فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد». وابن الصلاح هو أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن تقى الدين الشهرزورى المتوفى سنة ٦٤٣ هـ. وقد جاء فى «فتاواه» ما نصه: «مسألة فيمن يشتغل بالمنطق والفلسفة تعلُّمًا وتعليمًا، وهل المنطق جملة وتفصيلاً مما أباح الشرع تعلُّمه وتعليمه، والصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون ذكروا ذلك أو أباحوا الاشتغال به أو سوغوا

الاشتغال به أم لا؟ وهل يجوز أن تستعمل فى إثبات الأحكام الشرعية الاصطلاحات المنطقية أم لا؟ وهل الأحكام الشرعية مفتقرة إلى ذلك فى إثباتها أم لا؟ وما الواجب على مَن تلبّس بتعليمه وتعلمه متظاهرًا به؟ ما الذى يجب على سلطان الوقت فى أمره؟ وإذا وجد فى بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروفًا بتعليمها وإقرائها والتصنيف فيها وهو مدرِّس فى مدرسة من مدارس العلم، فهل يجب على سلطان تلك البلدة عزله وكفاية الناس شره؟ أجاب ﷺ: «الفلسفة أُسُّ السَّفَه والانحلال ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهّرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة، ومَن تلبّس بها تعليمًا وتعلّمًا قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان، وأى فن أخزى من فن يعمى صاحبه ويظلم قلبه عن نبوة نبينا محمد ﷺ كلما ذكره الذاكرون وكلما غفل عن ذكره غافل، مع انتشار آياته المستبينة ومعجزاته المستنيرة، حتى لقد انتدب بعض العلماء لاستقصائها فجمع منها ألف معجزة، وعددناه مقصرًا؛ إذ هى فوق ذلك بأضعاف لا تُحصى، فإنها ليست محصورة على ما وجد منها فى عصره ﷺ، بل تتجدّد بعده ﷺ على تعاقب العصور؛ وذلك أن كرامات الأولياء من أمّته، وإجابات المتوسّلين به فى حوائجهم وإغاثاتهم عقيب توسُّلهم به فى شدائدهم، براهينُ له قواطع، ومعجزات له سواطع، ولا يعدّها عادّ ولا يحصرها حادّ. أعاذنا الله من الزيغ عن ملّته، وجعلنا من المهتدين الهادين بهديه وسُنّته، وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلّمه من إباحة الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين، وسائر مَن يقتدى به من أعلام الأمة وساداتها، وأركان الأمة وقادتها. قد برّأ الله الجميع من معرة ذلك وأدناسه، فطهّرهم من أوصابه. وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية فى مباحث الأحكام الشرعية، فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة، وليس الأحكام الشرعية، والحمد لله، افتقار إلى المنطق أصلاً. وما يزعمه المنطقى للمنطق من أمر الحد والبرهان فقعاقع(١٧) قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن، لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية، ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض

فى بحر الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة، ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان ومكر به؛ فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شرّ هؤلاء المياشيم[١٨] ويخرجهم عن المدارس ويبعدهم ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام لتخمد نارهم وتمحى آثارها وآثارهم، يسّر الله ذلك وعجله، ومن أوجب هذا الواجب عزل من كان مدرّس مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها والإقراء لها، ثم سجنه وإلزامه منزلة. وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم، فإن حاله يكذبه، والطريق فى قلع الشر قلع أصوله، وانتصاب مثله مدرسًا من العظائم حمله. والله تعالى ولى التوفيق والعصمة، وهو أعلم»[١٩].

ومن أمثلة ذلك أيضًا قول المولى أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى زاده المتوفى سنة ٩٦٢ هـ (١٥٥٤ - ٥٥ م) فى كتاب «مفتاح السعادة ومصباح السيادة» فى موضوعات العلوم: «وإياك أن تظن من كلامنا هذا أن[٢٠] تعتقد كل ما أطلق عليه اسم العلم حتى الحكمة المموّهة التى اخترعها الفارابى وابن سينا، ونقحه نصير الدين الطوسى، ممدوحًا. هيهات هيهات! إن كل ما خالف الشرع فهو مذموم، سيما طائفة سموا أنفسهم حكماء الإسلام عكفوا على دراسة ترهات أهل الضلال وسموها الحكمة، وربما استجهلوا من عرى عنها، وهم أعداء الله وأعداء أنبيائه ورسله والمحرفون كلم الشريعة عن مواضعه، ولا تكاد تلقى أحدًا منهم يحفظ قرآنًا ولا حديثًا. وإنما يتجمّلون برسوم الشريعة حذرًا من تسلط المسلمين عليهم، وإلا فهم لا يعتقدون شيئًا من أحكام الشرع، بل يريدون أن يهدموا قواعده وينقضوا عراه عروة عروة. قيل:

وما انتسبوا إلى الإسلام إلاَّ
لصونِ دمائهم عن أن تُسالا
فيأتونَ المناكرَ فى نشاطٍ
ويأتون الصلاةَ وهم كُسالا

فالحذرَ الحذرَ منهم وإنما الاشتغال بحكمتهم حرام فى شريعتنا، وهم أضرُّ على عوام المسلمين من اليهود والنصارى، لأنهم يتسترون بزِىِّ أهل الإسلام. نعم إن مَن رسّخ قواعدُ الشريعة فى قلبه، وامتلأ قلبه من عظمة هذا النبى الكريم وشريعته، وتأيد دينه بحفظ الكتاب والسُنّة، وقَوى مذهبه فى الفروع، يحل له النظر فى علوم الفلسفة، لكن بشرطين: أحدهما أنَ لا يتجاوز مسائلهم المخالفة للشريعة، وإن تجاوزها فإنما يطالعها للرد لا لغيره، وثانيهما أن لا يمزج كلامهم بكلام علماء الإسلام، ولقد حصل ضرر عظيم على المسلمين من هذه الجهة لعدم قدرتهم على تمييز الجيّد من الردىء، وربما يستدلون بإيرادها فى كتب الكلام على صحتها، وما كان هذا إلا منذ ظهر نصير الدين الطوسى وأضرابه، لا حياهم الله، وإنما السلف، مثل الإمام الغزالى والإمام الرازى، مزجوا كتب الكلام بالحكمة، لكن للرد كما تراه فى تصانيفهم. ولا بأس بذلك، بل ذلك إعانة للمسلمين وحفظ لعقائدهم، ثبتنا الله وإياكم على الصراط المستقيم، إنه جواد كريم»[٢١].

ومن المتقدمين قبل الغزالى من كانوا حربًا على الفلسفة لا يعرفون هوادة ولا لينًا، وجل هذا الصنف ممن لم يتذوّقوا طعم الفلسفة ولم يتنسموا ريحها، وفى كلامهم من الخلط ما يدل على أنهم لا يتكلمون عن علم فيما عالجوا من أمور الفلسفة؛ ومن أمثلة ذلك ما جاء فى كتاب «مفيد العلوم ومبيد الهموم» للشيخ جمال الدين أبى بكر محمد بن العباس الخوارزمى المتوفى سنة ٣٨٣ هـ (٩٩٣ م)؛ «الباب الثالث فى الرد على الفلاسفة»: «وهم قوم من اليونانيين تحذلقوا[٢٢] فى المعقولات حتى وقعوا فى وادى الحيرة والخباط[٢٣]، وتحيّروا فى الإلهيات، وبنوا مقالاتهم على التشهى المحض والدعاوى الصرف، ويزعمون أنهم أكيس خلق الله، وسياق مذهبهم يدل على أنهم أجهل خلق الله وأحمق الناس، وأساس الإلحاد والزندقة مبنى على مذهبهم، والكفر كله شعبة من شعبهم. وكانوا يترهبون لقطع النسل. ورئيسهم أفلاطون الملحد، لعنه الله، قال لموسى بن عمران رسول الله وكليمه: «كل شىء تقوله أصدقك فيه إلا قولك: «كلمنى علةُ العلل». أنظر إلى اعتقاد هذا الخبيث كان يكذب رسول الله ويعتقد

أن الله تعالى لا كلام له البتة، تسميته[٢٤] توجب بنفسها من غير اختيار، ويعتقد أن العالم قديم، وإخوانه كأرسطاطاليس وسقراط وجالينوس كلهم ملاحدة العصر وزنادقة الدهر يقينًا، فإن هذا تعرفه العلماء دون الأمراء، ثم إن الله سبحانه وتعالى علم خبث سرائرهم فأرسل الله عليهم سلاً ففرقهم. وعلومهم المشئومة عربتها أقوام فى عهد المأمون الخليفة بإذنه ووصيته، ثم اعتقاد الفلاسفة أن الآلهة ثلاثة: المبدأ، والعقل، والنفس، وقضوا بكل العقل والنفس أزليين؛ وينفون الصفات، ولا يقولون إن الله حى عالم قادر مريد سميع متكلم البتة. وزعموا أن الحركات أزلية سرمدية، إلى غير ذلك؛ فهم مشركون ملحدون، لعنهم الله!»[٢٥].

أما الفقهاء من علماء الدين المتأخرين فالظاهر أنهم لا يرون بين الفلسفة وبين الشعبذة[٢٦] والسحر[٢٧] والكهانة[٢٨] فرقًا. يقول النووى محيى الدين أبو زكريا يحيى المتوفى سنة ٦٧٧ هـ (١٢٧٨ م) فى كتاب «المجموع شرح المهذب»: «فصل ـ قد ذكرنا أقسام العلم الشرعى، ومن العلوم الخارجة عنه ما هو محرّم أو مكروه ومباح، فالمحرّم كتعلم السحر فإنه حرام على المذهب الصحيح، وبه قطع الجمهور. وفيه خلاف نذكره فى الجنايات، حيث ذكره المصنف إن شاء الله تعالى؛ وكالفلسفة والشعبذة والتنجيم وعلوم الطبائعيين[٢٩]، وكل ما كان سببًا لإثارة الشكوك، ويتفاوت فى التحريم»[٣٠].

ويقول صاحب كتاب «الدر المختار شرح تنوير الأبصار» علاء الدين محمد بن على الحصكفى المتوفى سنة ١٠٨٨ هـ (١٦٧٧ م): «واعلم أن تعلم العلم يكون فرض عين، وهو بقدر ما يحتاج لدينه وفرض كفاية، وهو ما زاد عليه لنفع غيره ومندوبًا، وهو التبحُّر فى الفقه وعلم القلب، وحرامًا، وهو علم الفلسفة والشعبذة والتنجيم والرمل وعلوم الطبائعيين والسحر والكهانة»[٣١].

وقد يصح أن يعد من الفقهاء شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر المعروف بابن قيّم الجوزية الحنبلى المتوفى سنة ٧٥١ هـ (١٣٥٠ م). وليس ابن قيّم الجوزية ولا أستاذه شيخ الإسلام تقى الدين أبو العباس أحمد المعروف بابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ (١٣٢٧ م) من أنصار الفلسفة، لكنهما ممن اتصل

بها، وألم بعلومها فيما ألمّا به من مختلف العلوم، وأسلوبهما فى النقد والجدل عنيف، غير أن نفحات النظر العميق والاطلاع الواسع تخفف من لذع أسلوبهما.

وقد عرض ابن قيّم الجوزية فى كتاب «مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة» لنقد العلوم الفلسفية، فقال مبيّنًا ما فى المنطق من تهافت وقلة جدوى، ومشيرًا إلى صلته بالدين وحكم الشرع فى تعلمه «وأما المنطق فلو كان علمًا صحيحًا كان غايته أن يكون كالمساحة والهندسة ونحوها. فكيف وباطله أضعاف حقه، وفساده وتناقض أصوله واختلاف مبانيه توجب مراعاتها للذهن أن يزيغ فى فكره، ولا يؤمن بهذا إلا من قد عرفه وعرف فساده وتناقضه ومناقضةَ كثير منه للعقل الصريح. وأخبر بعض مَن كان قد قرأه وعنى به، أنه لم يزل متعجّبًا من فساد أصوله وقواعده، ومباينتها لصريح المعقول، وتضمنها لدعاوى محضة غير مدلول عليها، وتفريقه بين متساويين، وجمعه بين مختلفين، فيحكم على الشىء بحكم، وعلى نظيره بضد ذلك الحكم، أو بحكم على شىء بحكم ثم يحكم على مضاده أو مناقضه به. قال: إلى أن سألتُ بعض رؤسائه وشيوخَ أهله عن شىء من ذلك، فأفكر فيه ثم قال: هذا علم قد صقلته الأذهان، ومرّت عليه من عهد القرون الأوائل، أو كما قال؛ فينبغى أن نتسلمه من أهله، وكان هذا من أفضل ما رأيت فى المنطق. قال: إلى أن وقفت على رد متكلمى الإسلام عليه، وتبيين فساده وتناقضه، فوقفت على مصنّف لأبى سعيد السيرافى النحوى فى ذلك، وعلى رد كثير من أهل الكلام والعربية عليهم كالقاضى أبى بكر بن الطيب، والقاضى عبد الجبار، والجبائى وابنه، وأبى المعالى، وأبى القاسم الأنصارى، وخلق لا يحصون كثرةً، ورأيت استشكالات فضلائهم ورؤسائهم لمواضع الإشكال ومخالفتها ما كان ينقدح لى كثير منه، ورأيت آخر مَن تجرّد للرد عليهم شيخ الإسلام قدّس الله روحه، فإنه أتى فى كتابيه الكبير والصغير بالعجب العُجاب، وكشف أسرارهم وهتك أستارهم، فقلت فى ذلك:

واعجبا لمنطق اليونان

كم فيه من إفك ومن بهتان

مـــخـــبُط لـجـــيِّد الأذهان
ومُفْســـــد لفـطـرة الإنـســــان
مـضطرب الأصـول والمـبـانى
على شــفــا هارٍ بناه البـــانى
أحـوج مــا كــان إليــه العــانى
يخـــونه فى الســـر والإعــلان
يمـشى به اللسـانُ فى المـيـدان
مـــشى مـــقــيــد على صَفْوان
مـــتـــصل العِثـــار والتـــوانى
كــأنه الســـراب بالـقــيــعــان
بدا لعـــين الظمئ الحـــيــران
فـــأمَّه بالظن والحــســبـــان
يرجـــو شـــفـــاء غُلَة الظمـــآن
فلم يجـد ثَمَّ ســوى الحــرمــان
فـعــاد بالخـيـبــة والخـــسران
يقـــرع سنَّ نادم حـــيـــران
قد ضاع منه العمر فى الأمـانى
وعـــاين الخِفَّة فى المـــيـــزان

وما كان من هوى النفوس بهذه المنزلة فهو بأن يكون جهلاً أولى منه بأن يكون علمًا، تعلمه فرض كفاية أو فرض عين، وهذا الشافعى وأحمد وسائر أئمة الإسلام وتصانيفهم، وسائر أئمة العربية وتصانيفهم، وأئمة التفسير وتصانيفهم، لمن نظر فيها، هل راعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه؟ وهل صح لهم

علمـهـم بدونه أم لا؟ بل هم كـانوا أجلّ قـدرًا وأعظم عـقـولاً من أن يشـغلـوا أفكارهم بهذيان المنطقيين. وما دخل المنطق على علم إلا أفسده وغير أوضاعه وشَوَّش قواعده»[٣٢].

هذا وقد بدأنا حديثنا فى الصلة بين الدين والفلسفة عند الإسلاميين بذكر آراء الفلاسفة فى الغرض من الدين والغرض من الفلسفة، فيحسن أن نختم هذا البحث ببيان آراء الدينيين فى الغرض من الدين استكمالاً لجميع جوانب الموضوع، وابن قيّم الجوزية يبسط الآراء المختلفة فى بيان المقصود من الشرائع عند المسلمين من فلاسفة وغيرهم، مع رد ما لا يرضاه واختيار ما يرتضيه، وذلك فى كتاب «مفتاح دار السعادة» فيقول: «فصل ـ وأما ما ذكره الفلاسفة من مقصود الشرائع، وأن ذلك لاستكمال النفس قوى العلم والعمل، والشرائع ترد بتمهيد ما تقرّر فى العقل بتعبيره .. إلخ، فهذا مقام يجب الاعتناء بشأنه، وأن لا نضرب عنه صفحًا، فنقول: للناس فى المقصود بالشرائع والأوامر والنواهى أربعة طرق: أحدها طريق مَن يقول من فلاسفة وأتباعهم من المنتسبين إلى الملل: إن المقصود بها تهذيب أخلاق النفوس وتعديلها لتستعد بذلك لقبول الحكمة العلمية والعملية، ومنهم مَن يقول لتستعد بذلك لأن تكون محلاً لانتقاش صور المعقولات فيها. ففائدة ذلك عندهم كالفائدة الحاصلة من صقل المرآة لتستعد لظهور الصور فيها، وهؤلاء يجعلون الشرائع من جنس الأخلاق الفاضلة والسياسات العادلة، ولهذا رام فلاسفة الإسلام الجمع بين الشريعة والفلسفة كما فعل ابن سينا والفارابى وأضرابهما، وآل بهم إلى أن تكلموا فى خوارق العادات والمعجزات على طريق الفلاسفة المشائين، وجعلوا لها أسبابًا ثلاثة: أحدها القوى الفلكية، والثانى القوى النفسية، والثالث القوى الطبيعية. وجعلوا جنس الخوارق جنسًا واحدًا، وأدخلوا ما للسحرة وأرباب الرياضة والكهنة وغيرهم مع ما للأنبياء والرسل فى ذلك، وجعلوا سبب ذلك كله واحدًا وإن اختلفت بالغايات. والنبى قصده الخير، والساحر قصده الشر، وهذا المذهب من أفسد مذاهب العالم وأخبثها، وهو مبنى على إنكار الفاعل المختار وأنه تعالى لا يعلم الجزئيات، ولا يقدر على تغيير العالم، ولا يخلق شيئًا بمشيئته وقدرته، وعلى

إنكار الجن والملائكة ومعاد الأجسام، وبالجملة، فهو مبنى على الكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.

وليس هذا موضع الرد على هؤلاء وكشف باطلهم وفضائحهم. إذ المقصود ذكر طرق الناس فى المقصود بالشرائع والعبادات. وهذه الفرقة غاية ما عندها فى العبادات والأخلاق والحكمة العلمية[٣٣] أنهم رأوا النفس لها شهوة وغضب بقوتها العملية، ولها تصوُّر وعلم بقوتها العلمية، فقالوا كمال الشهوة فى العفة، وكمال الغضب فى الحلم والشجاعة، وكمال القوة النظرية بالعلم. والتوسُّط فى جميع ذلك بين طرفى الإفراط والتفريط هو العدل. هذا غاية ما عند القوم من المقصود بالعبادات والشرائع، وهو عندهم غاية كمال النفس وهو استكمال قوتيها العلمية والعملية؛ فاستكمال قوتها العلمية عندهم بانطباع صورة المعلومات فى النفس، واستكمال قوتها العملية بالعدل، وهذا مع أنه غاية ما عندهم من العلم والعمل، وليس فيه بيان خاصية النفس التى لا كمال لها بدونه البتةَ، وهو الذى خلقت له، وأريد منها، بل ما عرفه القوم لأنه لم يكن عندهم من معرفة مُتَعَلَّقِه إلا نزر يسير غير مُجْدٍ ولا مُحَصِّل للمقصود، وذلك معرفة الله بأسمائه وصفاته، ومعرفة ما ينبغى لجلاله، وما يتعالى ويتقدّس عنه، ومعرفة أمره ودينه، والتمييز بين مواقع رضاه وسخطه، واستفراغ الوسع فى التقرُّب إليه، وامتلاء القلب بمحبته، بحيث يكون سلطان حبه قاهرًا لكل محبة، ولـلا سعادة للعبد فى دنياه ولا أخراه إلا بذلك ولا كمال للروح بدون ذلك البتة...

فليس فى حكمتهم العلمية إيمان بالله ولا ملائكته ولا كتبه ولا رسله ولا لقائه، وليس فى حكمتهم العملية عبادته وحده لا شريك له، واتباع مرضاته واجتناب مساخطه. ومعلوم أن النفس لا سعادة لها ولا فلاح إلا بذلك.

فليس من حكمتهم العلمية والعملية ما تسعد به النفوس وتفوز، ولهذا لم يكونوا داخلين فى الأمم السعداء فى الآخرة، وهم الأمم الأربعة المذكورون فى قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة، آية ٦٢)...

الطريق الثانى: طريق مَن يقول من المعتزلة ومَن تابعهم إن الله سبحانه عرضهم بها للثواب واستأجرهم بتلك الأعمال للخير، فعاوضهم عليها معاوضة. قالوا: والإنعام منه فى الآخرة بدون الأعمال غير حسن لما فيه من تكرير منّة العطاء ابتداءً، ولما فيه من الإخلال بالمدح والثناء والتعظيم الذى لا يستحق إلا بالتكليف. ومنهم مَن يقول: إن الواجبات الشرعية لطف فى الواجبات العقلية. ومنهم مَن يقول: إن الغاية المقصودة التى يحصل بها الثواب هى العمل، والعلم وسيلة إليه، حتى ربما قالوا ذلك فى معرفة الله تعالى، وأنها إنما وجبت لأنها لطف فى أداء الواجبات العملية. وهذه الأقوال تصوُّرُ العاقل اللبيب لها حق التصوُّر كاف فى جزمه ببطلانها، رافع عنه مؤونة الرد عليها، والوجوه الدالّة على بطلانها أكثر من أن تذكر ههنا.

الطريق الثالث: طريق الجبرية ومن وافقهم، أن الله سبحانه امتحن عباده بذلك وكلفهم، لا لحكمة ولا لغاية مطلوبة له، ولا بسبب من الأسباب فلا لام تعليل ولا باء سبب، إن هو إلا محض المشيئة وصِرف الإرادة، كما قالوا فى الخق سواء. وهؤلاء قابلوا من قبلهم من القدرية والمعتزلة أعظم مقابلة، فهما طرفا نقيض لا يلتقيان.

والطريق الرابع: طريق أهل العلم والإيمان الذين عقلوا عن الله أمره ودينه، وعرفوا مراده بما أمرهم ونهاهم عنه، وهى أن نفس معرفة الله ومحبته، وطاعته والتقرُّب إليه، وابتغاء الوسيلة إليه أمر مقصود لذاته، وأن الله سبحانه يستحقه لذاته، وهو سبحانه المحبوب لذاته، الذى لا تصلح العبادة والمحبة والذلّ والخضوع والتأله إلا له، فهو يستحق ذلك لأنه أهل أن يُعبد، ولو لم يخلق جنة ولا نارًا، ولو لم يضع ثوابًا ولا عقابًا، كما جاء فى بعض الآثار: «لو لم أخلق جنة ولا نارًا، أما كنت أهلاً أن أعبد؟». فهو سبحانه يستحق غاية الحب والطاعة والثناء والمجد والتعظيم لذاته ولما له من أوصاف الكمال ونعوت الجلال.

وحبه والرضا به، ومنه، والذل له، والخضوع، والتعبُّد، هو غاية سعادة النفس وكمالها»[٣٤].

***

بَيَّنا سبيل الباحثين الغربيين فى دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ استقرت النهضة الحديثة لتاريخ الفلسفة إلى أيامنا هذه، وهؤلاء الباحثون يعرضون للفلسفة الإسلامية فى مصنّفاتهم فى التاريخ العام للفلسفة، كما صنع تنمان وبرهْيه، أو فى مصنّفاتهم فى تاريخ الفلسفة فى القرون الوسطى كما فعل وولف، وقد أخذ المستشرقون يعرضون لدراسات خاصة بتاريخ الفلسفة الإسلامية مثل رنان فى كتابه «ابن رشد ومذهبه»، ودى بور فى كتابه «تاريخ الفلسفة فى الإسلام[٣٥]».

وقد صوّرنا أيضًا منازع المؤلفين المسلمين فى الكلام على الفلسفة الإسلامية تلقفنا ذلك من كتبهم فى الموضوعات المتفرقة، فإن تاريخ الفلسفة بالمعنى الحديث لم يوجد فى الإسلام، والذى عرفه المسلمون من دراسة تاريخ الفلسفة هو كتب الطبقات والتراجم؛ وقد ذكر صاحب كتاب «كشف الظنون» مما يدخل فى هذا الباب الكتب الآتية:

١ ـ «تاريخ حكماء» ـ للإمام محمد عبد الكريم الشهرستانى المتوفى سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ ـ ٥٤ م).

٢ ـ «صوان الحكمة[٣٦]» ـ لأبى جعفر بن بويه ملك سجستان، ذكره الشهرزورى فى تاريخ الحكماء.

٣ ـ «صوان الحكم فى طبقات الحكماء» ـ للقاضى أبى القاسم صاعد ابن أحمد القرطبى، وقد ذكر فى «كشف الظنون» فى موضع آخر باسم طبقات الحكماء المسمى بصوان الحكمة، وفى موضع ثالث باسم تاريخ الحكماء لصاعد وتاريخ صوان الحكمة.

٤ ـ كتاب للأمير محمد الشهير بالسنانى مات سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ ـ ٥٤ م)، والظاهر أن اسمه «طبقات الحكماء» ويسمى «صوان الحكمة» كما يشعر به كلام «كشف الظنون».

٥ ـ «طبقات الحكماء وأصحاب النجوم والأطباء» ـ للوزير على بن يوسف

القفطى المتوفى سنة ٦٤٦ هـ (١٢٤٨ ـ ٤٩ م) واختصره ابن أبى حمزة وعبد الله ابن سعد الأزدى. هكذا ورد فى كشف الظنون، وهو نفسه الكتاب المسمى إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ويسمى تاريخ الحكماء، وتذكرة الحكماء، وأسماء الحكماء وتراجمهم، واختصره الشيخ محمد بن على بن محمد الخطيبى الزوزنى. والمطبوع فى ليبسك، وفى مصر باسم كتاب «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» هو مختصر الزوزنى.

٦ ـ كتاب «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء» للشيخ موفق الدين أحمد بن قاسم الخزرجى المعروف بابن أبى أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨ هـ (١٢٦٩ ـ ٧٠م) قال فيه: «رأيت أن أذكر فى هذا الكتاب نكتًا وعيونًا فى مراتب المتميزين من الأطباء القدماء والمحدثين، ومعرفة طبقاتهم على توالى أزمنتهم، ونبذًا من أقوالهم وحكاياتهم، وذكر شىء من أسماء كتبهم، وقد أودعت فيها أيضًا ذكر جماعة من الحكماء الفلاسفة ممن لهم نظر وعناية بصناعة الطب وخملاً من أحوالهم، وأما ذكر جميع الحكماء وغيرهم من أرباب النظر فإنى أذكر ذلك مستقصى فى معالم الأمم وأخبار ذوى الحكم. انتهى».

هذا ما جاء فى كشف الظنون، وفيه إشارة إلى كتاب فى تاريخ الحكماء لابن أبى أصيبعة يُسمى «معالم الأمم وأخبار ذوى الحكم».

٧ ـ كتاب ابن جُلْجُل، ويذكره صاحب «كشف الظنون» بما يفيد أن اسمه «طبقات الأطباء»، إذ يقول:

«طبقات الأطباء المسمى بعيون الأنباء للشيخ موفق الدين... والبن جلجل داود بن حسان، وقيل سليمان بن حسن الطبيب الأندلسى».

وفى كتاب «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء» نقل عن هذا الكتاب، فهو يقول فى مواضع كثيرة: قال سليمان بن حسان المعروف بابن جلجل.

٨ ـ «نزهة الأرواح وروضة الأفراح فى تاريخ الحكماء»، للشيخ شمس الدين الشهرزورى، وهو مشتمل على مائة وإحدى عشرة ترجمة من المتقدمين والمتأخرين اليونانيين والمصريين، وشمس الدين الشهرزورى هو محمد محمود الشهرزورى.

٩ ـ «تاريخ حكماء الإسلام» لظهير الدين أبى الحسن البيهقى، ولم يرد هذا الكتاب فى كشف الظنون، وقد طبع حديثًا فى لاهور بالهند.

وينقل ابن أبى أصيبعة فى كتاب «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء» عن حنين ابن إسحاق المتوفى سنة ٢٦٠ هـ (٨٧٣ ـ ٨٧٤) فى كتاب «نوادر الفلاسفة والحكماء»، وينقل كذلك عن مبشر بن فاتك فى كتاب «مختار الحكم ومحاسن الكلم»، وقد ذكر هذا الكتاب صاحب كشف الظنون فقال: «مختار الحكم ومحاسن الكلم، لأبى الوفاء مبشر بن فاتك الأمير».

وتوجد طبقات للمتكلمين كطبقات أبى بكر محمد بن فورك المتوفى سنة ٤٠٦ هـ (١٠١٥ ـ ١٦ م)، وللقاضى عياض بن موسى اليحصبى كتاب فى طبقات المتكلمين سمّاه «ترتيب المدارك». وللمرزبانى أخبار المتكلمين، وتوجد طبقات للمعتزلة كطبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الحمدانى الاستراباذى المتوفى سنة ٤١٥ هـ (١٠٢٤ ـ ٢٥ م) ظنًا.

وللصوفية والنسّاك طبقات كثيرة ذكرت فى «كشف الظنون».

وما يكون لنا أن نغفل الإشارة إلى أبحاث فى تاريخ الفلسفة عالجها من تعرّضوا لتاريخ العلوم والتأليف فى الإسلام مثل المسعودى فى «مروج الذهب»، ومحمد بن إسحاق النديم فى كتاب «الفهرست»، وصاعد بن أحمد فى كتاب «طبقات الأمم»، وابن خلدون فى المقدمة، والمولى أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى زاده فى كتاب «مفتاح السعادة ومصباح السيادة»، وكتاب «كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون» لملا كاتب جلبى المعروف بحاج خليفة.

ولا تخلو كتب الملل والنحل والمقالات من موضوعات تتصّل بتاريخ الفلسفة الإسلامية، كما نجد ذلك فى كتاب «مقالات الإسلاميين» للأشعرى، وكتاب «الفرق بين الفرق» لأبى منصور عبد القادر بن طاهر بن محمد البغدادى المتوفى سنة ٤٢٩ هـ (١١٣٤ ـ ٣٥ م)، «ومختصر كتاب الفرق بين الفرق» الذى ألّفه عبد الرزاق بن رزق الله بن أبى بكر بن خلف الرّسّعَنى، وكتاب «الفِصَل فى الملل والنحل» لابن حزم، وكتاب «الملل والنحل» للشهرستانى.

وفى بعض الكتب الدينية الصرفة مسائل ذات علاقة بهذا الموضوع كما فى بعض كتب الغزالى، وابن الجوزى، وابن تيمية، وابن قيّم الجوزية.

هذا وكلام الإسلاميين فى الفلسفة الإسلامية، مع قصوره عن تكوين منهج تاريخى، هو فى غالب الأمر يعنى ببيان نسبة هذه الفلسفة إلى العلوم الشرعية، وحكم الشرع فيها، ورد ما يعتبر معارضًا للدين منها.

وليس بين العلماء نزاع فى أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية، ومذاهب الهند، وآراء الفرس، ولعل هذا هو الذى يجعل الباحثين فى تاريخ التفكير الإسلامى والفلسفة الإسلامية من الغربيين، يقصدون فى دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التى قامت الفلسفة الإسلامية على أساسها، أو تأثرت بها فى أدوارها المختلفة، يجعلون ذلك همهم، ويتحرون على الخصوص إظهار أثر الفكر اليونانى فى التفكير الإسلامى واضحًا قويًا.

وليس من العدل إنكار ما لهذه الأبحاث من نفع علمى، برغم ما قد يلابسها من التسرُّع فى الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامى وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها.

والعوامل الأجنبية المؤثرة فى الفكر الإسلامى وتطوُّره، مهما يكن من شأنها، فهى أحداث طارئة عليه، صادفته شيئًا قائمًا بنفسه، فاتصلت به لم تخلقه من عدم، وكان بينهما تمازج أو تدافع، لكنها على كل حال لم تمح جوهره محوًا.

هوامش الفصل الرابع

(١) ج ١، ص ٩٤ من طبعة القاهرة سنة ١٣١٧.

(٢) «فصل المقال»، طبع القاهرة ١٣٥٤ ـ ١٩٣٥، ص ٢٨.

(٣) «الملل والنحل» على هامش «الفصل» لابن حزم، طبع القاهرة سنة ١٣١٧، ج ٢، ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٤) «تحصيل السعادة»، طبع دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، سنة ١٣٤٥، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٥) «تحصيل السعادة»، ص ٤٠. وقد صححنا آخر كلمة في هذا النص وهي في الأصل المطبوع «ملكة».

(٦) الطبيعيات من عيون الحكمة، وهي الرسالة الأولى من «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات»، ص ٢ ـ ٣ من طبعات بمبي وقسطنطينية والقاهرة.

(٧) ج ٢، ص ١٥٧ من طبعة القاهرة سنة ١٣١٧ هـ.

(٨) «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»، على هامش كتاب «منهاج السُّنّة النبوية»، طبع بولاق سنة ١٣٢١، ج ١، ص ٣ ـ ٤.

(٩) زيادة من «الإمتاع والمؤانسة».

(١٠) «تاريخ الحكماء» وهو مختصر الزوزني المسمى «المنتخبات الملتقطات» من كتاب «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» لجمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي، ص ٨٨ طبع ليبسك؛ وأنظر هذا النص في كتاب «الإمتاع والمؤانسة» لأبي حيان التوحيدي الذي نشره سنة ١٩٤٢ الأستاذان أحمد أمين بك وأحمد الزين، الجزء الثاني، ص ١١.

(١١) ص ١٧.

(١٢) ص ١٩.

(١٣) ص ٦٧.

(١٤) ص ٩ ـ ١٣، طبع بيروت.

(١٥) ص ٨٥ ـ ٨٨ من طبعة دمشق الثانية.

(١٦) ص ١٣، الطبعة الأولى سنة ١٣١٥ هـ.

(١٧) قعاقع: جمع قعقعة، وهي حكاية صوت السلاح ونحوه.

(١٨) لعلها المشائيم.

(١٩) «فتاوى ابن الصلاح»، ص ٣٤ ـ ٣٥؛ طبع القاهرة سنة ١٣٤٨.

(٢٠) لعلها أو ... ...

(٢١) ج ١، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٢٢) تحذلق الرجل إذا أشهر الحذق وادعى أكثر مما عنده. «مختار الصحاح».

(٢٣) الخباط بالضم كالجنون وليس به «مختار الصحاح».

(٢٤) لعلها «إنيته»، أو «نفسه».

(٢٥) الخوارزمي: «مفيد العلوم ومبيد الهموم»، ص ٦١ ـ ٦٢، طبع المطبعة الشرقية سنة ١٣٢٨ هـ.

(٢٦) الشعوذة: خفة في اليد وأخذ كالسحر يرى الشيء بغير ما عليه أصله في رأى العين، والمشعبذ: المشعوذ؛ وقد شعبذ يشعبذ. «القاموس المحيط».

(٢٧) السحر: هو فعل يخفى سببه ويوهم قلب الشيء عن حقيقته، والمشهور عند الحكماء منه غير المعروف في الشرع. والأقرب أن المعروف في الشرع هو الإتيان بخارق عن مزاولة قول أو فعل محرّم في الشرع أجرى الله سبحانه سنته بحصوله عنده ابتلاء «كشف الظنون».

(٢٨) الكاهن: الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الأسرار. «لسان العرب».

(٢٩) يطلق الطبيعيون على فرقة يعبدون الطبائع الأربع أي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لأنها أصل الوجود إذ العالم مركب منها، وتسمى هذه الفرقة الطبائعية. «كشاف اصطلاحات الفنون».

(٣٠) ج ١، ص ٢٧.

(٣١) ج ١، ص ٣٠ ـ ٣٢.

(٣٢) «مفتاح دار السعادة»، ص ١٧١ ـ ص ١٧٢، القاهرة ١٣٥٨ هـ ـ ١٩٣٩ م؛ مع تصحيح بعض التحريفات.

(٣٣) لعلها العملية.

(٣٤) «مفتاح دار السعادة»، ص ٤٥٥ ـ ٣٦٠ من الطبعة المذكورة.

(٣٥) De Boer في كتابه The History of Philosophy in Islam.

(٣٦) الصوان بضم الصاد وكسرها ما يُصان فيه الشيء «المصباح المنير». والذي جاء في كتاب كشف الظنون، طبعة دار السعادة صنوان، وكذلك ورد في كتاب مفتاح السعادة، والصنوان؛ جمع صنو، وهو الغصن الخارج عن أصل الشجرة، والظاهر أنه تحريف، فإن توجيهه محوج إلى تكلّف.

القسم الثانى

منهجنا فى درس تاريخ الفلسفة الإسلامية

الفصل الأول

بداية التفكير الفلسفي الإسلامى

من أجل هذا رأينا أن البحث فى تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعى، وأهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلى الإسلامى فى سلامتها وخلوصها، ثم نساير خطاها فى أدوارها المختلفة، من قبل أن تدخل فى نطاق البحث العلمى، ومن بعد أن صارت تفكيرًا فلسفيًا.

وجريًا على هذه الخطة نشرع فى البحث عن بداية التفكير الفلسفى عند المسلمين.

١ ـ والبحث فى بداية التفكير الفلسفى الإسلامى يستدعى إلمامه بحال الفكر العربى واتجاهاته حين ظهر الإسلام.

العرب عند ظهور الإسلام:

ومهما يكن من أمر العرب عند ظهور الدين المحمدى، فإنهم لم يكونوا فى سذاجة الجماعات الإنسانية الأولى من الناحية الفكرية التى تهمنا، يدل على ذلك ما عرف من أديانهم، وما روى من آثارهم الأدبية.

الدين والجدل الدينى:

٢ ـ جاء الإسلام والعرب فى تشعب دينى وبوادر انبعاث إلى نهضة دينية. والقرآن هو أصدق مرجع فى تصوير حالة العرب من هذه الناحية، فإن القرآن

هو أقدم ما نعرفه من الكتب العربى، وهو بما لقى من العناية بحفظه على مرّ العصور أجدر المراجع بالثقة، وقد جمع القرآن الأديان التى كان للعرب اتصال بها فى عهده فى الآية ١٧ من السورة ٢٢: الحج مدنية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾.

كان فى العرب يهود ونصارى، وكان فيهم صابئة ومجوس، ثم كان فيهم مشركون.. ومذهب الصابئة ـ على ما يحيط بتاريخه من غموض ـ يكاد يتم الاتفاق على أنه يُقرّ بالألوهية، ويرى أنا نحتاج إلى معرفة الله ومعرفة أوامره وأحكامه إلى متوسط، لكن ذلك المتوسط يكون روحانيًا لا جسمانيًا، ففزعوا إلى هياكل الأرواح، وهى الكواكب، فهم عبدة الكواكب.

أما المجوس، فهم ثَنَوية: أثبتوا للعالم أصلين اثنين مدبرين يقتسمان الخير والشر، يسمون أحدهما النور، والآخر الظلمة.

وأما المشركون، فهم طوائف مختلفة: فصنف منهم أنكروا الخالق والبعث والإعادة وقالوا بالطبع المحيى والدهر المُفْنِي، وهم الذين أخبر عنهم القرآن فى قوله: ﴿وَقَالُوا إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾[1]، وقوله: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[2].

وصنف أقرّ بالخالق وأثبت حدوث العالم وأنكر البعث والإعادة، وهم الذين أخبر عنهم القرآن فى قوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[3].

ومنهم مَن أقرّوا بالخالق، وأثبتوا حدوث العالم وابتداء الخلق، وأقرّوا بنوع من الإعادة، وأنكروا الرسل وعبدوا الأصنام، وزعموا أنهم شفعاؤهم عند الله فى الآخرة، وحجّوا إليها وقرّبوا القرابين، وهم الدهماء من العرب، وهم الذين حكى الله قولهم فى آية: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[4].

وقد كان صنف من العرب يعبدون الملائكة أو الجن لتشفع لهم إلى الله ويزعمون أنها بنات الله، وهم الذين أخبر الله عنهم بقوله تعالى: ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ ﴾[٥]، وقوله: ﴿ وَجَعَلُوا الْمَلائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ ﴾[٦].

وكان بين هذه الأديان والنحل جدال ونزاع. قال الشافعى فى «الأم»: «فكانت المجوس يدينون غير دين أهل الأوثان ويخالفون أهل الكتاب من اليهود والنصارى فى بعض دينهم، وكان أهل الكتاب اليهود والنصارى يختلفون فى بعض دينهم[٧]». وقد أشار إلى ذلك القرآن الكريم فى مثل قوله: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾[٨]. وقوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ ﴾[٩]، وقوله: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ[١٠] وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلاً ﴾[١١].

وكان هذا الجدل يتناول بالضرورة شئون الألوهية والرسالة والبعث والآخرة والملائكة والجن والأرواح، ويدعو إلى الموازنة بين المذاهب المختلفة فى تلك الشئون، وقوى أمر هذا الجدل الدينى فى ذلك العهد، حتى تولّدت نزعة ترمى إلى تلمُّس دين إبراهيم أبى العرب.

ذكر ابن هشام المتوفى بالفسطاط سنة ٢١٨ هـ (٨٣٣ م) فى سيرته:

«دين العرب: قال ابن إسحاق: واجتمعت قريش يومًا فى عيد لهم عند صنم من أصنامهم كانوا يعظمونه وينحرون له ويعكفون عنده ويديرون به، وكان ذلك عيدًا لهم فى كل سنة يومًا، فخلص منهم أربعة نفر نجيًا، ثم قال بعضهم لبعض: تصادقوا وليكتم بعضكم على بعض، قالوا أجل. وهم: وَرَقة بن نوفل بن أسد بن عبد العُزَّى، وعبيد الله بن جحش، وعثمان بن الحُوَيْرِث، وزيد بن عمرو بن نُفَيْل.

فقال بعضهم لبعض: تعلموا والله ما قومكم على شيء، لقد أخطأوا دين أبيهم إبراهيم، ما حجر نُطيف به لا يسمع ولا يبصر ولا يضر ولا ينفع يا قوم، التمسوا لأنفسكم، فإنكم والله ما أنتم على شيء، فتفرقوا فى البدان يلتمسون الحنيفية دين إبراهيم. فأما ورقة بن نوفل فاستحكم فى النصرانية واتبع الكتب من أهلها حتى علم علمًا من أهل الكتاب، وأما عبيد الله بن جحش فأقام على ما هو عليه من الالتباس حتى أسلم... قال ابن إسحاق: وأما عثمان بن الحويرث فقدم على قيصر ملك الروم فتنصّر وحسنت منزلته عنده. قال ابن إسحاق: وأما زيد بن عمرو بن نفيل فوقف فلم يدخل فى يهودية ولا نصرانية وفارق دين قومه، فاعتزل الأوثان والميتة والدم والذبائح التى تُذبح على الأوثان ونهى عن قتل الموءودة، وقال: أعبد رب إبراهيم، ونادى قومه بعيب ما هم عليه[١٢]».

وذكر المسعودى المتوفى بالفسطاط سنة ٣٤٦ هـ (٩٥٧ م) فى «مروج الذهب» أسماء أناس من العرب دعوا قومهم إلى الله ونبهوهم على آياته فى زمن الفترة، كقُس بن ساعدة الإيادى، ورياب السَّبْتى وبَحِيرا الراهب، وكانا من عبد القيس.

كل ذلك يدل على أن العرب عند ظهور الإسلام كانوا يتشبثون بأنواع من النظر العقلى يشبه أن تكون من أبحاث الفلسفة العلمية، لاتصالها بما وراء الطبيعة من الألوهية وقدم العالم أو حدوثه، والأرواح والملائكة والجن والبعث ونحو ذلك.

التفكير العملى:

٤ ـ وقد كان عند العرب نوع آخر من التفكير عملىّ دعت إليه حاجة الجماعة البشرية، لا يتصل بما كان يتنازعهم من مختلف العقائد والنحل.

قال صاعد بن أحمد المتوفى سنة ٤٦٣ هـ (١٠٧٠ ـ ٧١ م) فى كتابه «طبقات الأمم»، بعد أن ذكر معرفة العرب لأحكام لغتها ونظم الأشعار وتأليف الخطب وعلم السير:

«وكان للعرب مع هذا معرفة بأوقات مطالع النجوم ومغايبها، وعلم بأنواء الكواكب وأمطارها، على حسب ما أدركوه بفرط العناية وطول التجربة لاحتياجهم إلى معرفة ذلك فى أسباب المعيشة، لا على طريق تعلُّم الحقائق ولا على سبيل التدرُّب فى العلوم[١٣]».

وكان عند العرب طائفة مميزة يسمونهم حكماءهم، جمع حكيم، ويسمونهم حكامًا أيضًا جمع حاكم أو حَكَم، ومن أمثالهم «فى بيته يؤتى الحكم». وهم علماؤهم الذين كانوا يَحْكمون بينهم إذا تنافروا فى الفضل والحسب، وغير ذلك من الأمور التى كانت تقع بينهم[١٤].

ومن حكماء العرب أطباؤهم لما كان لهم من العلم والتجربة ونفوذ الكلمة.

وكان لهؤلاء المفكرين أمثال تجرى على ألسنتهم شعرًا أو نثرًا، حكمًا بالغة من ثمار الاختبار والعقل الراجح، وكانت هذه الأمثال عند العرب تراثًا علميًا ثمينًا، يتنافسون فى الاحتفاظ به، وقد وجهت العناية إلى جمع هذه الأمثال وتدوينها منذ عهد يزيد الأول المتوفى سنة ٦٤ هـ (٦٨٣ - ٨٤ م) ذخيرةً أدبية، ثم عنى بها بعد ذلك الفلاسفة»[١٥].

وتُسمى هذه الأمثال حكمة وحكمًا وفى الحديث: «إن من الشعر لحكمًا»، أى كلامًا نافعًا، يمنع من الجهل والسفه، وينهى عنهما، ويروى: «إن من الشعر لحكمة»، وهو بمعنى الحكم، كما فى «لسان العرب».

الحكمة:

ومهما اختلفت العبارات فى بيان معنى «الحكمة» فى لسان العرب، فقد يوشك أن يتفق اللغويون على أن عناصر الحكمة هى إتقان فى العلم والعمل يمتنع معه الزيغ والفساد والجور، أو هى العلم الكامل النافع. وفى «كشف البزدوى»: «والحكمة، لغةً، اسم للعلم المتقن والعمل به. ألا ترى أن ضده السفه، وهو العمل على خلاف موجب العقل؛ وضد العلم الجهل»[١٦].

«والحكم لا يختلف عن الحكمة اختلافًا كبيرًا.

فالحكيم هو العاقل الخبير الماهر، وهو المعنى العبرى، وقبل ذلك الآرامى للفظ hkm ومن هذا المعنى الأصلى جاء فى الاستعمال عند العرب لفظ حاكم بمعنى قاض ووال، ولفظ حكيم بمعنى طبيب»[١٧].

ويؤخذ من ذلك أن ما وسم به العرب علماءهم من صفات الحكمة والحكم كانت تعبّر عن معان متقاربة من العلم والفقه بما يفيد صلاحًا للناس فى أبدانهم ويحقق معنى العدل والنظام بينهم، ويمنع الخصام.

قال الآلوسى فى «بلوغ الأرب» «حكام العرب فى الجاهلية ـ الحاكم منفذ الحكم كالحَكَم محركةً، جمعه حُكَّام. وحكام العرب علماؤهم الذين كانوا يحكمون بينهم إذا تشاجروا فى الفضل والمجد وعلو الحسب والنسب وغير ذلك من الأمور التى كانت تقع بينهم، وكان لكل قبيلة من قبائلهم حَكَم يتحاكمون إليه وهم كثيرون لا يسعهم الحصر»[١٨].

ولعلنا إذا استعرضنا باختصار تاريخ جماعة من حكماء العرب الذين يقول فيهم أبو الفتح محمد الشهرستانى المتوفى ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) فى «كتاب الملل والنحل»: «ومنهم ـ أى من الفلاسفة ـ حكماء العرب، وهم شرزمة قليلة لأن أكثَرهم حكمهُم فلتات الطبع وخطرات الفكر، وربما قالوا بالنبوات». استطعنا أن نتبيّن مجال معارفهم ومذاهب تفكيرهم. وقد ذكر الجاحظ المتوفى ٢٥٥ هـ (٨٩٦ م) فى كتاب «البيان والتبيين» أسماء جماعة من هؤلاء الحكماء فقال: «ومن القدماء ممن كان يذكر بالقدر والرياسة والبيان والخطابة والحكمة والدهاء والنكراء[١٩]: لقمان بن عاد ولقيم بن لقمان ومجاشع بن دارم، وسليط بن كعب بن يربوع، سموه بذلك لسلاطة لسانه. وقال جرير: إن سليطًا كاسمه سليط، ولُؤَىّ بن غالب، وقس بن ساعدة، وقُصَىّ بن كلاب. ومن الخطباء البلغاء والحكام الرؤساء أكثم بن صيفى، وربيعة بن حذار، وهَرِم بن قطبة، وعامر بن الظَّرِب، ولبيد بن ربيعة».

ومن هؤلاء الحكماء الحارث بن كلدة الثقفى، وقد ترجم له ابن أبى أصيبعة المصرى المتوفى ٦٦٨ هـ (١٢٦٩ م) فى كتابه «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء».

وذكره الوزير جمال الدين القفطى المتوفى سنة ٦٤٦ هـ (١٩٤٨ م) فى كتابه «إخبار العلماء بأخبار الحكماء». كان الحارث من الطائف وسافر البلاد وتعلّم الطب بفارس وتمرّن هناك، وكان يضرب العود، تعلّم ذلك بفارس أيضًا، وعاش إلى زمن معاوية. ومن حكمه المأثورة: دافع بالدواء ما وجدت مدفعًا، ولا تشربه إلا من ضرورة، فإنه لا يصلح شيئًا إلا أفسد مثله. وروى أنه لما احتُضِر اجتمع الناس إليه فقالوا: مرنا بأمر ننتهى إليه بعدك. فقال: لا تتزوجوا من النساء إلا شابة، ولا تأكلوا الفاكهة إلا فى أوان نضجها، ولا يتعالجن أحدكم ما احتمل بدنه الداء، وعليكم بالنورة[٢٠] فى كل شهر فإنها مذيبة للبلغم مهلكة للمرة منبته للحم، وإذا تغدى أحكم فلينم على إثر غدائه، وإذا تعشى فليخطُ أربعين خطوة».

ومن حكماء العرب أكثم بن صيفى بن رباح، وكان حكمًا من حكام تميم، فصيحًا عالمًا بالأنساب، وأدرك أوائل الإسلام. ومن حكمه: مقتل الرجل بين فكيه، ويل لعالم أمر من جاهله. وذكر الآلوسى من حكم أكثم بن صيفى: إن قول الحق لم يدع لى صديقًا؛ يتشابه الأمر إذا أقبل، وإذا أدبر عرفه الكيس والأحمق لا تغضوا عن اليسير فإنه يجنى الكثير حيلة من لا حيلة له الصبر. وقال الآلوسى فى أكثم بن صيفى: وكان من حديثه أنه لما ظهر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بمكة ودعا إلى الإسلام بعث أكثم ابنه حبيشًا، فأتاه بخبره فجمع بنى تميم وقال: يا بنى تميم، لا تحضرونى سفيهًا فإنه من يسمع[٢١] يَخَل، إن السفيه يوهن من فوقه، ويثبت من دونه. لا خير فى مَن لا عقل له. كبرت سنى ودخلتنى ذِلة. فإذا رأيتم منى حسنًا فاقبلوه، وإن رأيتم منى غير ذلك فقومونى أستقم. إن ابنى شافه هذا الرجل مشافهة، وأتانى بخبره، وكتابه يأمر فيه بالمعروف وينهى عن المنكر، ويأخذ فيه بمحاسن الأخلاق، ويدعو إلى توحيد الله تعالى وخلع الأوثان وترك الحَلِف بالنيران، وقد حَلفَ (عرف) ذوو الرأى منكم أن الفضل فيما يدعو إليه، وأن الرأى ترك ما ينهى عنه. إن أحق الناس بمعونة محمد ومساعدته على أمره أنتم، فإن يكن الذى يدعو إليه حقًا فهو لكم دون الناس، وإن يكن باطلاً كنتم أحق الناس بالكف عنه والستر عليه، وقد كان أسقف نجران يحدث بصفته،

وكان سفيان بن مجاشع يحدث به قبله وسمى ابنه محمدًا، فكونوا فى أمره أولاً ولا تكونوا آخرًا، ائتوا طائعين قبل أن تأتوا كارهين. إن الذى يدعو إليه محمد لو لم يكن دينًا كان فى أخلاق الناس حسنًا. أطيعونى واتبعوا أمرى أسأل لكم أشياء لا تنزع منكم أبدًا، وأصبحتم أعز حى فى العرب وأكثرهم عددًا وأوسعهم دارًا، فإنى أرى أمرًا لا يجتنبه عزيز إلا ذل، ولا يلزمه ذليل إلا عَزّ. إن الأول لم يدع للآخر شيئًا، وهذا أمر له ما بعده. ومن سبق إليه غمر المعالى واقتدى به التالى. والعزيمة حزم والاختلاف عجز. فقال مالك بن نويرة: قد خرف شيخكم. فقال أكثم: ويل للشجى[٢٢] من الخلى، ولهفى على أمر لم أشهده، ولم يسبقنى. فذهب مثلاً»[٢٣].

ومنهم عامر بن الضرب العدوانى من حكام قيس، وكانت العرب لا تعدل بفهمه فهمًا، ولا بحكمه حكمًا. ومن كلماته:

«من طلب شيئًا وجده، وإن لم يجده يوشك أن يقع قريبًا منه. رب زارع لنفسه حاصد سواه، رب أكلة تمنع أكلات».

ومنهم عبد المطلب بن هاشم جد النبى ﷺ، وكان من حكام قريش، وتؤثر عنه سنن جاء القرآن بأكثرها: كالمنع من نكاح المحارم وقطع يد السارق، والنهى عن قتل الموءودة.

بل قد ذكر المؤرخون أسماء حكيمات من العرب طبيبات وغير طبيبات: كزينب طبيبة بنى أود، كانت عارفة بالأعمال الطبية، خبيرة بالعلاج ومداواة آلام العين والجراحات، مشهورة بذلك، قال أبو الفرج الأصبهانى فى كتاب «الأغانى»: «أخبرنا محمد بن خلف المرزُبانى قال: حدثنى حماد بن إسحاق عن أبيه عن كناسة عن أبيه عن جده قال: أتيت امرأة من بنى أود لتكحلنى من رمد كان أصابنى فكحّلتنى، ثم قالت: اضطجع قليلاً حتى يدور الدواء فى عينيك، فاضجعت ثم تمثلت قول الشاعر:

أمخترمى ريب المنون ولم أزُر

طبيب بنى أود على النأى زينبا

فضحكت ثم قالت: أتدرى فيمن قيل هذا الشعر؟ قلت: لا، قالت فىّ والله قيل هذا، وأنا زينب التى عناها، وأنا طبيبة بنى أود. أفتدرى من الشاعر؟ قلت: لا. قالت: عمك أبو سماك الأسدِى».

ومن حكيمات العرب اللواتى اشتهرن بإصابة الحكم وفصل الخصومات وحُسن الرأى خُصَيْلة بنت عامر بن الظَّرب العُدوَّانى. ولعلها هى التى كان أبوها عامر يقول لها: مسَىٍّ سُخَيْل بعدها أو صَبِّحى، بناء على أنها كانت تسمى سُخَيْلا أيضًا. قال الميدانى عند شرحه لهذا المثل:

«سخيل: جارية كانت لعامر بن الظرب العدوانى، وكان عامر حَكَم العرب، وكانت سخيل ترعى عليه غنمه، فكان عامر يعاتبها فى رَعْيَتها إذا سرحت قال: أصبحت يا سخيل، وإذا راحت قال: أمسيت يا سخيل. وكان عامر عىَّ فى فتوى قوم اختلفوا إليه فى خنثى يحكم فيه، وسهر فى جوابهم ليالى. فقالت الجارية: أتبعه المبال فبأيهما بال فهو هو، ففُرِجَ عنه وحكم به، وقال: مَسِّى سُخَيْل بعدها أو صبحى، أى بعد جواب هذه المسألة لا سبيل لأحد عليك بعد ما أخرجتنى من هذه الورطة. يضرب لمن يباشر أمرًا لا اعتراض لأحد عليه فيه».

وذكر الآلوسى فى «بلوغ الأرب» من حكام العرب غير من ذكرنا: حاجب بن زرارة من حكام تميم، وله معرفة تامة بأخبار العرب وأحوالها وأنسابها، وكان من مشاهير فصحاء زمانه، والأقرع بن حابس من حكام تميم، وكان مرجعهم فى واقعاتهم ومنافراتهم، كان حكمًا فى الجاهلية وأدرك الإسلام وأسلم، وربيعة بن مخاشن وضمرة بن ضمرة وكلاهما من تميم؛ وغيلان بن سلمة الثَّقَفى من حكام قيس، وقد أدرك الإسلام، وهاشم بن عبد مناف، وتنافرت قريش وخزاعة إليه فخطبهم بما أذعن له الفريقان بالطاعة؛ وأبا طالب عم النبى وناصره؛ والعاص بن وائل والد عمرو بن العاص، وكان من حكام قريش وأدرك الإسلام ولم يسلم؛ والعلاء بن حارثة القرشى؛ وربيعة بن حذار الأسدى، ويعْمُر بن عوف الشَّدَّاخ الكنانى وكان من حكام كنانة؛ وصفوان بن أمية، وسلمى بن نوفل وكلاهما من حكام كنانة؛ ومالك بن جبير العامرى، كان من حكام العرب وحكمائهم. ومن كلامه الذى ضرب به المثل: على الخبير سقطت: وعمرو بن جمعة الدوسى،

واختلفوا فى أنه أدرك الإسلام؛ والحارث بن عباد الربعى من حكام ربيعة وفرسانها؛ والقَلَمَّس الكنانى.

وذكر الآلوسى أنه كانت فى نساء العرب جملة اشتهرن بإصابة الحكم وفصل الخصومات وحُسن الرأى فى الحكومة منهن: هند بنت الخُسِّ الإيادية، وجُمْعَة بنت حابس الإيادى، وصُحّر بنت لقمان أو أخته، وحَذَام بنت الريان وهى القائلة: لو ترك القطا ليلاً لنام»(٢٤).

ولسنا نقطع بأن ما روى من هذه الأخبار صحيح ثابت، ولكنا نرى أنه فى جملته يكفى فى الدلالة على وجهة التفكير الذى كان يسمى حكمة عند العرب وحكمًا ويسمى أهله حكماء وحكامًا. وهو تفكير عملى متصل بالفصل فيما يقع بينهم من نزاع، والفتوى فيما يحدث لهم من أقضية، والطب لما يعرض لهم من مرض.

وبالجملة فقد كان العرب حين نزول القرآن فى منازعة وجدل فى العقائد الدينية، وكان البحث فى إرسال الرسل والحياة الآخرة وبعث الأجساد بعد الموت، موضع الأخذ والرد على الخصوص بين النحل المتباينة.

قال الآلوسى فى «بلوغ الأرب»: (وشُبُهات العرب كانت مقصورة على إنكار البعث وجحد إرسال الرسل. فعلى الأول قالوا: «أءِذَا مِتْنا وكُنَّا تُرابًا وعِظامًا أءِنَّا لمبعوثون، أوَ آباؤنا الأولون»، إلى غير ذلك من الآيات، وذكروا ذلك فى أشعارهم، قال قائلهم:

حياة ثم موت ثم نشر

حديث خرافة يا أم عمرو

وقال شدّاد بن الأسود بن عبد شمس بن مالك يرثى كفار قريش يوم بدر لما قتلوا وألقاهم النبى ﷺ فى القليب، وهى البئر التى لم تطو...:

يحدثنا الرسول بأنْ سَنَحيَا

فكيف حياة أصداءٍ وهام!

وأراد الشاعر إنكار البعث هذا الكلام كأنه يقول: إذا صار الإنسان كهذا الطائر، كيف يصير مرة أخرى إنسانًا؟ وأما على الثانى فكان إنكارهم لبعث الرسل فى الصورة البشرية أشدّ وإصرارهم على ذلك أبلغ، وأخبر عنهم التنزيل بقوله تعالى: ﴿ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلاَّ أَن قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَّسُولاً ﴾ إلى غير ذلك من الآيات[٢٥].

وكان يُعدُّ العرب للجدل الدينى ويحفزهم إليه، إما الدفاع عن أديانهم الموروثة ضد الأديان الدخيلة عليهم، وإما المهاجمة لهذه الأديان جميعًا من أجل ما يلتمسون من الدين الحنيف، دين إبراهيم، وهو دين قومى كانت تشرئب إليه أمة تدب فيها مبادئ الحياة القومية.

وكان عندهم نوع من النظر العقلى هو أهدأ من هذا وأقل عنفًا، هو علم الطبقة المميزة، وهو علم الحكمة النافعة فى الحياة.

العرب بعد ظهور الإسلام: دين وشريعة:

٥ ـ جاء الإسلام يقرِّر أن الدين الحق واحد، هو وحى الله إلى جميع أنبيائه، وهو عبارة عن الأصول التى لا تتبدل بالنسخ، ولا يختلف فيها الرسل، وهى هدى أبدًا.

أما الشرائع العملية، فهى متفاوتة بين الأنبياء، وهى هدى ما لم تنسخ، فإذا نسخت لم تبق هدى. وفى القرآن الكريم: ﴿ مَا يُقَالُ لَكَ إِلاَّ مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ ﴾، وفى القرآن أيضًا: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ . . . ﴾[٢٧].

وقال مجاهد فى معنى هذه الآية: أوصيناك يا محمد وإياهم دينًا واحدًا.

وروى الطبرى المتوفى سنة ٣١٠ هـ (٩٢٢ ـ ٢٣ م) عن قتادة فى تفسير قوله تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا . . . ﴾[٢٨] «يقول: سبيلاً وسُنّة؛ والسُنن

مختلفة: للتوراة شريعة، وللإنجيل شريعة، وللقرآن شريعة، يُحِل الله فيها ما يشاء ويحرِّم ما يشاء بَلاءً ليعلم مَن يطيعه ممن يعصيه. ولكن الدين الواحد الذى لا يُقبل غيره التوحيد والإخلاص لله، الذى جاءت به الرسل»(٢٩).

وروى الطبرى عن قتادة أيضًا: «الدين واحد، والشريعة مختلفة».

وقال الزمخشرى المتوفى سنة ٥٣٨ هـ (١١٤٣ - ٤٤ م) فى تفسيره «الكشاف» «قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾(٣٠).

والمُراد بهداهم طريقتهم فى الإيمان بالله وتوحيده، وأصول الدين دون الشرائع فإنها مختلفة وهى هدى ما لم تنسخ، فإذا نسخت لم تبق هدى بخلاف أصول الدين فإنها هدى أبدًا».

والإسلام يجمع بين الدين والشريعة؛ أما الدين فقد استوفاه الله كله فى كتابه الكريم، ولم يَكِل الناس إلى عقولهم فى شىء منه، وأما الشريعة فقد استوفى أصولها ثم ترك للنظر الاجتهادى تفصيلها. جاء فى القرآن المجيد: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾(٣١). وكان نزول هذه الآية فى يوم عرفة عام حج النبى ﷺ حَجَّة الوداع، ولم يعش النبى بعد نزولها إلا إحدى وثمانين ليلة، ولم يمت رسول الله حتى كَمُل الدين. روى الطبرى عن ابن عباس فى تفسير هذه الآية: «اليوم أكملت لكم دينكم»، وهو الإسلام. قال: «أخبر الله نبيه ﷺ والمؤمنين أنه قد أكمل لهم الإيمان فلا يحتاجون إلى زيادة أبدًا؛ وقد أتمّه الله عز وجل فلا ينقصه أبدًا، وقد رضيه الله فلا يسخطه أبدًا».

قال الشاطبى المتوفى سنة ٥٩٠ هـ (١١٩٣ - ٩٤ م) فى كتاب «الاعتصام»: «فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها فى الضروريات والحاجيات أو التكميلات إلا وقد بيِّنت غاية البيان. نعم، يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولاً إلى نظر المجتهد؛ فإن قاعدة الاجتهاد أيضًا ثابتة فى الكتاب والسُنّة فلا بد من إعمالها ولا يسع تركها، وإذا ثبتت فى الشريعة أشعرت بأن ثمَّ مجالاً للاجتهاد، ولا يوجد ذلك إلا فيما لا نص فيه. ولو كان المُراد بالآية الكمال بحسب تحصيل

الجزئيات بالفعل، الجزئيات لا نهاية لها فلا تنحصر بمرسوم، وقد نص العلماء على هذا المعنى. فإنما المُراد الكمال بحسب ما يُحتاج إليه من القواعد الكلية التى يجرى عليها ما لا نهاية له من النوازل»[٣٢].

وفى «الرسالة» للشافعى: «قال الشافعى: فجماع ما أبان الله لخلقه فى كتابه مما تعبَّدهم به لما مضى من حكمه جل ثناؤه من وجوه: (١) فمنها ما أبانه لخلقه نصًا مثل جُمَل فرائضه فى أن عليهم صلاة وزكاة وحجًا وصومًا، وأنه حرَّم الفواحش ما ظهر منها وما بَطَن، ونص الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وبيَّن لهم كيف فرض الوضوء مع غير ذلك مما بيَّن نصًا. (٢) ومنها ما أحكم فرضه بكتابه. وبيّن كيف هو على لسان نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم، مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتهما، وغير ذلك من فرائضه التى أنزل فى كتابه. (٣) ومنها ما سنّ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مما ليس لله عز وجل فيه نص حكم، وقد فرض الله عز وجل فى كتابه طاعة رسوله والانتهاء إلى حكمه، فمن قَبل عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، فبفرض الله جل ثناؤه قبل. (٤) ومنها ما فرض الله على خلقه الاجتهاد فى طلبه، وابتلى طاعتهم فى الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم فى غيره مما فرض عليهم»[٣٣].

الإسلام والجدل فى الدين:

وقد بعث محمد بدين الإسلام داعيًا إلى الوحدة فى الدين وإلى التآلف، ناهيًا عن الفُرْقة، كما فى آيات كثيرة من القرآن، منها: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا... ﴾[٣٤]؛ ومنها ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[٣٥]؛ وقال الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ... ﴾[٣٦]؛ وقال: ﴿وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[٣٧]؛ وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ

إلى الـلّه ثمّ ينبّئهم بما كانوا يفعلون ﴾(٣٨). وقـال: ﴿ وأطيعوا اللّه ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إنّ اللّه مع الصّابرين ﴾(٣٩).

وكان على القرآن أن يجادل مخالفيه من أرباب الأديان والملل فى العرب ردًا للشبهات التى كانوا يثيرونها حول عقائد الدين الجديد، على أنه كان لا يَمُدُّ فى حبل الجدل حرصًا على الألفة، وكثيرًا ما تختم آيات الجدال بمثل قوله: ﴿ إنّ اللّه يحكم بينهم فى ما هم فيه يختلفون ﴾(٤٠)؛ وقوله: ﴿ وإن جادلوك فقل اللّه أعلم بما تعملون * اللّه يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون ﴾(٤١). وقـوله: ﴿ ثمّ إلىٰ ربّكم مّرجعكم فينبّئكم بما كنتم فيه تختلفون ﴾(٤٢).

هذا الجـدل(٤٣) فى العقائد عرض له القرآن للحاجة وعلى مقدارها من غير أن يشجع المسلمين على المضىّ فيه. بل هو قد نفّرهم منه فى قوله: ﴿ ومن الّذين قالوا إنّا نصارىٰ أخذنا ميـــثاقهم فنسوا حظًّا مّمّا ذكّروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلىٰ يوم القيامة وسوف ينبّئهم الـلّه بما كانوا يصنعون ﴾(٤٤). جـاء فى كـتـاب «مختصر جامع بيان العلم» لابن عبد البر: «وعن العوّام بن حوْشب عن إبراهيم التيمى فى قوله تعالى: «فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء»، قال: «الخصومات بالجدال فى الدين». وهذا يتفق مع قول كثير من المفسّرين كالزمخشرى والبيضاوى.

ودعا القرآن إلى الأخذ فى هذا الجدل برفق عند الحاجة إلى الجدال، فى مثل قوله: ﴿ ادع إلىٰ سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالّتى هى أحسن إنّ ربّك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين ﴾(٤٥)؛ وقوله تعالى: ﴿ وقل لّعبادى يقولوا الّتى هى أحسن إنّ الشّيطان ينزغ بينهم إنّ الشّيطان كان للإنسان عدوًّا مّبينًا ﴾(٤٦)؛ وقـوله: ﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالّتى هى أحسن إلاّ الّذيـن ظلموا منهم وقولوا آمنّا بالّذى أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون ﴾(٤٧)؛ وقوله: ﴿ فإن حاجّوك فقل أسلمت وجهى للّه ومن اتّبعن وقل لّلّذيـن أوتوا الكتاب والأمّيّيـن ءأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وّإن تولّوا فإنّما عليك البلاغ واللّه بصير بالعباد ﴾(٤٨)؛ وقـوله: ﴿ قل

أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ ﴾[٤٩]؛ وقوله: ﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾[٥٠].

الإسلام والحكمة:

وإذا كان القرآن قد نفّر المسلمين من الجدل فى أمور العقائد، فإن القرآن قد ذكر الحكمة التى كانت معروفة عند العرب وكانت شرفًا لأهلها وجاهًا، وأثنى عليها وشجّع على حياتها ونموها.

والقرآن إنما استعمل الحكمة والحُكْم وما إليهما فى معانيها اللغوية، أو فى معانٍ ذات نسب واتصال بها شديد.

ويفسِّر مالكٌ الحكمةَ فى كثير من آيات القرآن بالفقه فى دين الله والعمل به، كما رواه ابن عبد البر فى كتاب: «مختصر جامع بيان العلم وفضله».

ويقول الشافعى فى كتاب «الرسالة» فى أصول الفقه، بعد أن أورد آيات فيها ذِكر الكتاب والحكمة ما نصه:

«قال الشافعى: فَذَكَرَ الله عز وجل الكتاب وهو القرآن: وذَكَر الحكمة فسمعت مَنْ أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: «الحكمة سُنّة رسول الله ﷺ، قال الشافعى: وهذا يشبه ما قاله. والله أعلم». وقال الشافعى فى «الرسالة» أيضًا: «وفيما كتبنا فى كتابنا هذا من ذكر ما منّ الله به على العباد من تعلُّم الكتاب والحكمة دليل على أن الحكمة سُنّة رسول الله»[٥١].

ويقول الطبرى فى تفسير آية: ﴿ وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴾[٥٢]: «ويعنى بالحكمة ما أوحى إلى رسول الله ﷺ من أحكام دين الله ولم ينزل به قرآن، وذلك السنة».

وفى كتاب «أصول الفقه» لفخر الإسلام البزدوى عند الكلام على «علم الفروع» وهو الفقه: «وقد دلّ على هذا المعنى «أى أن العمل بالعلم معتبر فى معنى الفقه» أن الله تعالى سمى علم الشريعة «حكمة»، فقال «يُؤتى الحِكمَةَ مَن يَشَاء، ومَن يُؤْتَ الحِكمَة فقد أوتِيَ خيرًا كثيرًا»، وقد فَسَّر ابن عباس رضى الله عنهما الحكمة فى القرآن بعلم الحلال والحرام، وقال: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة»، أى بالفقه والشريعة. والحكمة فى اللغة هى العلم والعمل، فكذلك موضع اشتقاق هذا الاسم، وهو الفقه، دليل عليه: وهو العلم بصفة الإتقان مع اتصال العمل به، والموعظة الحسنة هى التى لا يخفى على مَن تعظه أنك تناصحه وتقصد نفعه فيها. ووصف الموعظة بالحسنة دون الحكمة، لأن الموعظة ربما آلت إلى القُبح، بأن وقعت فى غير موضعها ووقتها. قال ابن مسعود رضي الله عنه: «كان النبى ﷺ يتخوّلنا(٥٣) بالموعظة مخافة السآمة». فأما الحكمة فحسنة أينما وجدت، إذ هى عبارة عن القول الصواب والفعل الصواب»(٥٤).

وفى كتاب «المبسوط» لشمس الدين السَّرَخْسى»: «وأما علم الفقه والشرائع فهو الخير الكثير. قال الله عز وجل: «وَمَنْ يُؤْتَ الحكمة فقد أوتى خيرًا كثيرًا». قال ابن عباس رضى الله تعالى عنه: الحكمة فى معرفة الأحكام من الحلال والحرام».(٥٥).

وفى «شرح تنوير الأبصار فى فقه الإمام الأعظم»: «وقد مدحه الله تعالى بتسميته خيرًا بقوله تعالى: «وَمَنْ يُؤْتَ الحكمة فقد أوتى خيرًا كثيرًا»، وقد فسَّر الحكمة زمرة أرباب التفسير بعلم الفروع الذى هو علم الفقه»(٥٦).

وجملة القول إن الحكمة فى آية ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾(٥٧)، هى الحكمة بمعناها اللغوى، أى العلم النافع والفقه فى شئون الحياة بتعرف الحق فيها وإمضائه.

وفى تفسير الطبرى لهذه الآية: «يعنى بذلك جل ثناؤه: يؤتى الله الإصابة فى القول والفعل مَنْ يشاء من عباده، ومن يُؤْتَ الإصابة منهم فى ذلك فقد أوتِيَ خيرًا كثيرًا، وقد بَيّنا فيما مضى معنى الحكمة وأنها مأخوذة من الحُكمْ وفصل

القضاء، وأنها الإصابة بما دل على صحته؛ فأغنى ذلك عن تكريره في هذا الموضع».

وفى كتاب «العواصم من القواصم» لأبى بكر محمد بن عبد الله بن العربى:

«الحكمة» وليس للحكمة معنى إلا العلم، ولا للعلم معنى إلا العقل؛ إلا أن فى الحكمة إشارة إلى ثمرة العلم وفائدته. ولفظ العلم مجرّد عن دلالته على غير ذاته؛ وثمرة العلم العمل بموجبه والتصرُّف بحكمه. والجرى على مقتضاه فى جميع الأقوال والأفعال»(٥٨).

والنظر فيما ورد فى القرآن والسُنّة من استعمال كلمة «الحكمة» يدل على أن المُراد بها العلم الذى يتصل بالعمل. وفى حديث الصحيحين: «لا حسد إلا فى اثنتين: رجل آتاه الله مالاً فسلّطه على هلكته فى الحق، ورجل آتاه الله حكمة فهو يقضى بها ويعلّمها».

كان لهذه المعانى الدينية التى قررها الإسلام منذ نشأته أثرها العظيم فى توجيه النظر العقلى عند المسلمين فى عهدهم الأول، فكرهوا البحث والجدل فى أمور الدين.

قال ابن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣ هـ (١٠٧٠ ـ ٧١ م) فى كتاب «مختصر جامع بيان العلم وفضله»: «ونهى السلف ـ رحمهم الله ـ عن الجدال فى الله جل ثناؤه فى صفاته وأسمائه. وأما الفقه فأجمعوا على الجدال فيه والتناظر، لأنه علم يحتاج فيه إلى رد الفروع إلى الأصول للحاجة إلى ذلك، وليس الاعتقادات كذلك؛ لأن الله، جل وعز، لا يوصف عند الجماعة ـ أهل السُنّة ـ إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ، أو أجمعت الأمة عليه. وليس كمثله شىء فيدرك بقياس أو إنعام النظر. وقد نهينا عن التفكُّر فى الله، وأمرنا بالتفكُّر فى خلْقه الدالّ عليه. وعن مصعب بن عبد الله الزبيرى قال: «كان مالك بن أنس يقول: الكلام فى الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه، نحو الكلام فى رأى جهم، والقدر وما أشبه ذلك ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل»(٥٩). وقال أيضًا فى الكتاب نفسه: «وقال أحمد بن حنبل: لا يفلح صاحب

كـلام أبدًا، ولا نكاد نرى أحـدًا نظر فى الكلام إلا وفى قلبـه دَغَل. وقـال مـالك: أرأيت إن جـاءه مَن هو أجـدل منه، أيدع دينه كل يوم لدين جـديد؟»، وقـال ابن عبدالبـر أيضًا: «قال أبو عمر: تناظر القوم وتجادلوا فى الفقه، ونهوا عن الجدال فى الاعتقاد، لأنه يؤدى إلى الانسلاخ من الدين ألا ترى مناظرة بِشْر فى قوله عز وجل: «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم»، حين قال: هو بذاته فى كل مكان. فقال له خصمه فهو فى قلنسوتك وفى حُشُك وفى جوف حمار؛ تعالى الله عما يقولون. حكى ذلك وكيع، رحمه الله، وأنا والله أكره أن أحكى كلامهم قبّحهم الله. فعن هذا وشِبْهه نهى العلماء، وأما الفقه فلا يوصل إليه. ولا يُنال أبدًا دون نظر وتفهُّم له»[٦٠].

وفى كتاب «تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة الدينورى المتوفى سنة ٢٧٦ هـ (٨٨٩ ـ ٨٩٠ م) بصدد الطعن على المختلفين فى أصول الدين: «قال أبو محمد: ولو كان اختلافهم فى الفروع والسُنن لاتّسع العذر عندنا، وإن كان لا عذر لهم مع مـا يدعـونه لأنفسـهم، كـمـا اتّسع لأهل الفـقـه، ووقـعت لهم الأسْوة بهم، ولكن اختلافهم فى التوحيد وفى صفات الله تعالى، وفى قدرته، وفى نعيم أهل الجنة، وعذاب أهل النار، وعذاب البرزخ، وفى اللوح، وفى غير ذلك من الأمور التى لا يعلمـهـا نبىٌّ إلا بوحْى من الله تعـالى»[٦١]. ويقـول ابن قتيبـة نفسـه فى كتاب «الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة»:

«وكان المتناظرون فيما مضى يتناظرون فى معادلة الصبر بالشكر، وفى تفضيل أحدهما على الآخر، وفى الوساوس والخطرات، ومجاهدة النفس وقمع الهوى؛ فقد صار المتناظرون يتناظرون فى الاستطاعة والتولُّد والطفرة والجُزْء والعرَض والجوهر، فهم دائبون يخبطون فى العشوات، وقد تشعبت بهم الطرق، وقادهم الوى بزمام الردى»[٦٢].

وجاء فى كتاب «إعلام الموقعين عن رب العالمين»: «وقد تنازع الصحابة فى كثير من مسائل الأحكام، وهم سادات المؤمنين وأكمل الأمة إيمانًا، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا فى مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم، لم

يسوموها تأويلاً، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً، ولم يبدو لشىء منها إبطالاً، ولا ضربوا لها أمثالاً، ولم يدفعوا فى صدورها وأعجازها، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها، بل تلقوها بالقبول والتسليم، وقابلوها بالإيمان والتعظيم، وجعلوا الأمر فيها كلها أمرًا واحدًا، وأجروها على سَنن واحد، ولم يعملوا كما فعل أهل الأهواء والبدع، حيث جعلوها عِضِين وأقرّوا ببعضها، وأنكروا بعضها، من غير فرقان مبين، مع أن اللازم لهم فيما أنكروه كاللازم فيما أقرّوا به وأثبتوه»(٦٣).

فالمسلمون فى الصدر الأول كانوا يرون أن لا سبيل لتقرير العقائد إلا الوحى، أما العقل فمعزول عن الشرع وأنظاره كما يقول ابن خلدون فى المقدمة. وفى كتاب «النبوات» لابن تيمية:

«فصل - قد ذكرنا فى غير موضع أن أصول الدين الذى بعث الله به رسوله محمدًا ﷺ، قد بيّنها الله فى القرآن أحسن بيان»(٦٤).

وكانوا يرون أن التناظر والتجادل فى الاعتقاد يؤدى إلى الانسلاخ من الدين. من أجل ذلك كان المسلمون عند وفاة النبى ﷺ، على عقيدة واحدة إلا من كان يبطن النفاق، ولم يظهر البحث والجدل فى مسائل العقائد إلا فى أيام الصحابة، حين ظهرت بدع وشُبه اضطر المسلمون إلى مدافعتها.

وفى كتاب «التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية من فرق الهالكين» لأبى المظفر طاهر بن محمد الأسفراييني المتوفى سنة ٤٧١ هـ (١٠٧٨ م): «وظهر فى أيام المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية، وكانوا يخوضون فى القدر والاستطاعة كمعبد الجهنى، وغيلان الدمشقى، وجعد بن درهم، وكان ينكر عليهم مَن كان قد بقى من الصحابة»(٦٥).

ومن ثم تفرّقت الفرق، ونشأ علم الكلام حجاجًا للمبتدعة الحائدين عن طريق السلف والمخالفين للدين، ونشأ على أنه ضرورة تقدر بقدرها.

أما النظر العقلى فى المسائل الشرعية العملية فقد نشأ فى الإسلام مؤيدًا من الدين، وقد وردفى الكتاب والسُنّة الثناء على الحكمة والحكم

والتنويه بفضلهما، فمهّد ذلك لانتعاش النظر العقلى فى الشئون العملية، وهو نوع من التفكير كانت العرب مستعدة لنموه بينها على ما أشرنا إليه آنفًا. ووجدت الحاجة إلى هذا النظر فى استنباط أحكام الوقائع المتجدّدة التى لم يكن من الممكن أن تحيط بها النصوص الشرعية. قال ابن عبد البر فى كتاب «مختصر جامع بيان العلم وفضله»: «وقال المزنى: الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا وهلمّ جرا، استعملوا المقاييس فى الفقه فى جميع الأحكام فى أمر دينهم».

وسنّ الرسول لولاته فى الأمصار أن يجتهدوا رأيهم حين لا يجدون نصًا، وجاء فى القرآن نفسه بأحكام كلّف بها المسلمون على أن يكون سبيلهم فى طاعتها الاسترشاد بالعقل، كما فى مسألة التوجُّه إلى القبلة للبعيد عن الكعبة. وقد فصّل الشافعى، المتوفى سنة ٢٠٤ هـ (٨١٩ - ٨٢٠ م) ذلك فى «رسالته» فحدث الاجتهاد فى التشريع الإسلامى منذ عهد الإسلام الأول فى كنف القرآن بترخيص من الرسول عليه السلام.

وقد روى ابن عبد البر فى كتاب «مختصر جامع بيان العلم وفضله»: «عن معاذ: أن رسول الله ﷺ، لما بعثه إلى اليمن قال له: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال أقضى بما فى كتاب الله. قال: فإن لم يكن فى كتاب الله؟ قال فبسنة رسول الله ﷺ. قال: فإن لم يكن فى سنة رسول الله؟ قال أجتهد رأيى لا آلو. قال: فضرب بيده فى صدرى، وقال الحمد لله الذى وفّق رسولَ رسولِ الله لما يرضاه رسولُ الله».

وروى ابن عبد البر أيضًا: «عن ابن عمر؛ قال رسول الله ﷺ، يوم الأحزاب: «لا يصلى أحد العصر إلا فى بنى قُرَيْظة»، فأدركهم وقت العصر فى الطريق، فقال بعضهم: لا نصلى حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلى ولم يرد منا ذلك؛ فذكر ذلك للنبى ﷺ، فلم يعنِّف واحدة من الطائفتين: قال أبو عمر: هذه سبيل الاجتهاد على الأصول عند جماعة الفقهاء»[٦٦].

الاجتهاد بالرأى هو بداية النظر العقلى:

هذا الاجتهاد بالرأى فى الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلى عند المسلمين، وقد نما وترعرع فى رعاية القرآن وبسبب من الدين، ونشأت منه المذاهب الفقهية وأينع فى جنباته علم فلسفى هو علم «أصول الفقه»، ونبت فى تربته التصوُّف أيضًا كما سنبيِّنه، وذلك من قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فِعْلَها فى توجيه النظر عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على أنحاء خاصة.

والباحث فى تاريخ الفلسفة الإسلامية يجب عليه أولاً أن يدرس الاجتهاد بالرأى منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نَسَقًا من أساليب البحث العلمى، له أصوله وقواعده.

يجب البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفى عند المسلمين، والترتيب الطبيعى يقضى بتقديم السابق على اللاحق؛ ولأن هذه الناحية أقل نواحى التفكير الإسلامى تأثرًا بالعناصر الأجنبية، فهى تمثِّل لنا هذا التفكير مخلصًا بسيطًا يكاد يكون مسيرًا فى طريق النمو بقوته الذاتية وحدها، فيسهل بعد ذلك أن نتابع أطواره فى ثنايا التاريخ، وأن نتقصى فعله وانفعاله فيما اتصل به من أفكار الأمم.

هوامش الفصل الأول ـ القسم الثانى

(١) الآية: ٢٩، سورة ٦، الأنعام ـ مكية.

(٢) آية: ٢٤، سورة: ٤٥، الجاثية ـ مكية.

(٣) آية: ٧٨ و٧٩، سورة: ٣٦ يس ـ مكية.

(٤) آية: ٣ سورة: ٣٩، الزمر ـ مكية.

(٥) آية: ٥٧، سورة: ١٦، النحل ـ مكية.

(٦) آية: ١٩، سورة ٤٣، الزخرف ـ مكية.

(٧) ج ٤، ص ٩٦.

(٨) آية ١١٣، سورة ٢، البقرة ـ مدنية.

(٩) آية ٣٠، سورة ٩، التوبة ـ مدنية.

(١٠) فى كتاب «المفردات فى غريب القرآن» للراغب الأصفهانى: «جبت ـ قال الله تعالى: (يؤمنون بالجبت والطاغوت. الجبت والجبس الفسل الذى لا خير فيه، وقيل التاء بدل من السين تنبيهًا على مبالغته فى الفسولة كقول الشاعر عمر بن يربوع: شرار النات، أى خسار الناس، ويُقال لكل ما عبد من دون الله جبت، وسمى الساحر والكاهن جبتًا، وفى الكتاب نفسه فى مادة طغى: «والطاغوت عبارة عن كل متعد وكل معبود من دون الله، ويستعمل فى الواحد والجمع قال: (فمن يكفر بالطاغوت) و(والذين اجتنبوا الطاغوت) و(أولياؤهم الطاغوت) و(يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت)، فعبارة عن كل متعد. ولما تقدم سمى الساحر والكاهن والمارد والجن، والصارف عن طريق الخير طاغوتًا؛ ووزنه فيما قيل فَعَلوت نحو جبروت وملوكت. وقيل أصله طغووت، ولكن قلب لام الفعل نحو صاعقة وصاقعة ثم قلب الواو ألفًا لتحركه وانفتاح ما قبله.

(١١) آية: ٥١، سورة ٤ النساء ـ مدنية.

(١٢) «سيرة» ابن هشام ج ١.

(١٣) طبقات الأمم، طبعة بيروت، ص ٤٥.

(١٤) فى كتاب «بلوغ الأرب فى أحوال العرب» للسيد محمد شكرى الآلوسى: «كانت العرب فى الجاهلية إذا تنازع الرجلان منهم فى الشرف تنافروا إلى حكمائهم، وسنذكرهم إن شاء الله قريبًا، فيفضلون الأشرف، ونافر معناه حاكم فى النسب، وسميت منافرة لأنهم كانوا يقولون عند المفاخرة: أنا أعز نفرًا. وقد ألف أبو عبيدة وغيره من الأئمة البارعين فى اللغة كتبًا فى «منافرات العرب» ج ١، ص ٣١١ ـ ١٢. وذكر الآلوسى من المنافرات الشهيرة التى وقعت بين العرب فى الجاهلية: ١ ـ منافرة عامر بن الطفيل مع علقمة، وقد جعلا منافرتهما إلى أبى سفيان بن حرب بن أمية، ثم إلى أبى جهل بن هشام، فلم يقولا بينهما شيئًا، ثم رجعا إلى هرم بن قطبة بن سنان فحكم بينهما، ٢ ـ منافرة بنى فزارة وبنى هلال، وقد تنافروا إلى أنس بن مدرك. ٣ ـ منافرة جرير البجلى وخالد بن أرطأة الكلبى إلى الأقرع بن حابس. ٤ ـ منافرة القعقاع بن زرارة وخالد بن مالك إلى أكثم بن صيفى، ٥ ـ منافرة هاشم بن عبد مناف وأمية بن عبد شمس إلى الكاهن الخزاعى.

(١٥) «دائرة المعارف الإسلامية»: بروكلمان، كلمة Arabie.

(١٦) «كنز الوصول» للبزدوى المتوفى سنة ٤٨٢ هـ (١٠٨٩ ـ ٩٠ م) مع شرحه «كشف الأسرار» لعبد العزيز البخارى المتوفى سنة ٧٣٠ هـ (١٣٢٩ ـ ٣٠ م).

(١٧) «دائرة المعارف الإسلامية»: لفظ حكيم.

(١٨) ج ١، ص ٣٢٨.

(١٩) النَّكْر والنُّكراء والنكراء، والنكر بالضم: الدهاء والفطنة ـ «قاموس».

(٢٠) النورة: القطران؛ وانتار وانتور وتنوّر: تطلى بالنورة.

(٢١) فى كتاب «مجمع الأمثال» للميدانى: «المعنى مَن يسمع أخبار الناس ومعاييهم يقع فى نفسه عليهم المكروه» ج ٢، ص ١٦٩.

(٢٢) ج ١، ص ٣٢٨، ٣٩. وقد وردت هذه القصة فى كتاب «مجمع الأمثال» للميدانى المتوفى سنة ٥١٨ هـ (١١٢٤ م)، ج ٢، ص ٢١٧.

(٢٣) فى «مجمع أمثال العرب»: «... امرأة كانت فى زمن لقمان بن عاد، وكان لها زوج يُقال له الشجى، وخليل يُقال له الخلى، فنزل لقمان بهم، فرأى هذه المرأة ذات يوم انتبذت من بيوت الحى، فارتاب لقمان بأمرها فتبعها، فرأى رجلاً عرض لها ومضيا جميعًا وقضيا حاجتهما، ثم إن المرأة قالت للرجل: إنى أتماوت فإذا أسندونى فى رجمى فائتنى ليلاً فأخرجنى ثم اذهب إلى مكان لا يعرفنا أهله، فلما سمع لقمان ذلك قال: ويل للشجى من الخلى فأرسلها مثلاً»، ج ١، ٢٦٩.

(٢٤) ج ـ، ص ٣٢٨، ٢٧٨.

(٢٥) ج ٢، ص ٢١٣ ـ ٢١٥.

(٢٦) آية: ٤٣، سورة: ٤١ فصلت ـ مكية.

(٢٧) آية: ١٣، سورة: ٤٢ الشورى ـ مكية.

(٢٨) آية: ٤٨، سورة: ٥ المائدة ـ مدنية.

(٢٩) عند تفسير هذه الآية فى «تفسيره».

(٣٠) آية: ٩٠، سورة: ٥٦ الأنعام ـ مكية.

(٣١) آية: ٣ سورة: ٥ المائدة ـ مدنية.

(٣٢) ج ٣، ص ١٩٧ ـ ٩٨.

(٣٣) ص ٥، طبع الحسينى بك.

(٣٤) آية: ١٠٣، سورة: ٣ آل عمران ـ مدنية.

(٣٥) آية: ٦٤، سورة: ٣ آل عمران ـ مدنية.

(٣٦) آية: ١٣، سورة: ٤٢ الشورى ـ مكية.

(٣٧) آية: ١٠٥، سورة: ٣ آل عمران ـ مدنية.

(٣٨) آية: ١٥٩، سورة: ٦ الأنعام ـ مكية.

(٣٩) آية: ٤٦، سورة: ٨ الأنفال ـ مدنية.

(٤٠) آية: ٣، سورة: ٣٩ الزمر ـ مكية.

(٤١) آية: ٦٨ ـ ٦٩، سورة: ٢٢ الحج ـ مدنية.

(٤٢) آية: ١٦٤، سورة ٦ الأنعام ـ مكية.

(٤٣) الجدل: القوة والخصومة. وفى اصطلاح المنطقيين: قياس مؤلف من قضايا مشهورة أو مسلمة لإنتاج قول آخر، والجدلى قد يكون سائلاً وغاية سعيه إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان، وقد يكون مجيبًا وغرضه آلا يصير مطرح الإلزام. «دستور العلماء»، ج ١، ص ٣٨٥.

(٤٤) آية: ١٤، سورة: ٥ المائدة ـ مدنية.

(٤٥) آية: ١٢٥، سورة: ١٦ النحل ـ مكية.

(٤٦) آية: ٥٣، سورة: ١٧ الإسراء ـ مكية.

(٤٧) آية: ٤٦، سورة: ٢٩ العنكبوت ـ مكية.

(٤٨) آية: ٢٠، سورة: ٣ آل عمران ـ مدنية.

(٤٩) آية: ١٣٩، سورة: ٢ البقرة ـ مدنية.

(٥٠) آية: ١٣٦، سورة: ٢ البقرة ـ مدنية.

(٥١) ص ٧، طبع الحسينى بك.

(٥٢) آية: ٣٤، سورة: ٣٣ الأحزاب ـ مدنية.

(٥٣) يتخوّلنا: قال ابن الأثير: قال أبو عمرو: الصواب يتحوّلنا بالحاء غير معجمة، أى يطلب الحال التى ينشطون فيها للموعظة فيعظهم فيها ولا يكثر عليهم فيملوا (لسان مادة حول وخول)، والسياق يؤيده.

(٥٤) ج ١، ص ١٣، طبع دار السعادة سنة ١٣٠٨.

(٥٥) ج ١، ص ٢.

(٥٦) ج ـ، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٥٧) آية: ٢٦٩، سورة: ٢ البقرة ـ مدنية.

(٥٨) ج ١، ص ٢٠٥ ـ ٦٠٥، طبع المطبعة الجزائرية الإسلامية سنة ١٣٤٦ هـ (١٩٢٧ م).

(٥٩) ص ١٥٣.

(٦٠) ص ١٥٦ ـ ٥٨.

(٦١) «تأويل مختلف الحديث»، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة سنة ١٣٢٦، ص ١٧.

(٦٢) ص ٩، من طبع مطبعة السعادة، القاهرة سنة ١٣٤٩ هـ.

(٦٣) ج ١، ص ٥٥.

(٦٤) ص ١٤٥.

(٦٥) من نسخة خطية بمكتبة الأزهر رقم (٤٨) توحيد.

(٦٦) ص ١٣٢.

الفصل الثانى

النظريات المختلفة فى الفقه الإسلامى وتاريخه

منزع المستشرقين فى الفقه وتاريخه:

البحث فى الرأى وأطواره وأثره فى تكوين المذاهب الفقهية يستدعى نظرة فى تاريخ الفقه الإسلامى ومصادره فى أدواره المختلفة. وللناظرين فى هذا البحث من المستشرقين منزع، ولمن عرض له من المسلمين منزع غيره. والمقارنة بين وجهتى النظر قد تنتهى بنا إلى تمحيصٍ أوسع مدى، وطريقة أدنى إلى السداد.

وجهة نظر كارادى فو:

يقول البارون كارا دى فو فى الجزء الثالث من كتابه المسمى «مفكّرو الإسلام»[1]، عند الكلام على الفقه: «يرى المسلمون أن الفقه ذو علاقة بالدين متينة، بل هم يرونه ملتحمًا به التحامًا، فهو جزء منه. والفقه مأخوذ كله من الوحى، أى القرآن، كسائر الدين. ولما كان فى القرآن شىء من الإجمال، فقد عمدوا إلى توضيحه بالآثار، أى بسنة أصحاب النبى والجيلَين الأولين من تابعيه. هذه هى النظرية الأساسية، وبناء عليها ذكر الفقه فى الكتب الإسلامية على أنه وليد القرآن والآثار الإسلامية من غير إشارة إلى أصول أجنبية قط. وهذه نظرية لا تثبت عند النقد، وإذا قرأ قارئ بعض آيات الأحكام فى القرآن، ثم قرأ صفحتين أو ثلاثة من بعض مبسوطات الفقه الإسلامى، أحس بما بين الاثنين من فرق: فذاك نص ساذج مبهم فى صورة من صورِ البداوة الأولى، وهذا تحليل

علمى دقيق من آثار التفكير المثقف ذاك شبه مسودة جافة بالية قائمة فى صحراء، وهذا ممحص مصقول متسق مع الرقى المدنى. هاتان هما حالتا الإسلام اللتان ينبغى شرحهما، فمن أين جاءت قوانين القرآن؟ ومن أين جاءت قوانين الفقهاء؟ وما أريد إلا أن أشير إلى ذلك إشارات عامة، ولست أريد أن أنكر بادئ الأمر كل طرافة فى أحكام القرآن، لكنى أرى مساغًا للبحث عما إذا كانت تلك الأحكام متأثرة بالتلمود[٢] أو بالقانون المسيحى، وعلى الخصوص هذا القانون كما كان يفهمه رجال الدين وقد تكون بقايا العادات العربية القديمة وجدت لها منفذًا فى بعض الأحوال أيضًا. أما فقه الفقهاء فيجب أن يلاحظ أن تدوينه كان فى عصر عاصمةُ الإسلام فيه بغداد، فلعل عناصر آتية من العراق هى التى غلبت عليه ومن قبل ذلك لما كانت دمشق دار الخلافة كان الفقه عرضة للتأثر بالقوانين البيزنطية (الرومانية الشرقية)، وينبغى أن يلاحظ أن هذا التأثير وقع ـ فيما يظهر ـ من القوانين المحلية التى كانت خاصة بكل إقليم. ولئن كنا نعرف القانون الرومانى أحسن معرفة، فإنا لا ندرى أكان القانون النافذ فى سورية لعهد «هرقل»[٣] قبل الفتح العربى بقليل هو نفس القانون الذى كان معروفًا فى «بيزنطة» لعهد «جستنتيان»[٤] أم كان قانونًا يغايره؟ ولا ندرى أى قانون كان معمولاً به فى العراق تحت حكم الفرس حين جاء الفتح الإسلامى. لا نكاد نعرف من ذلك شيئًا، بيد أن صيغة الفقه الدينية تسوغ لنا أن نفرض أنه كان على الخصوص موضعًا للتأثر بالقوانين الدينية أو الشرائع، وقد أدركته هذه التأثيرات فى سورية والعراق من المذاهب المسيحية التى كانت موجودة فى بلاد فارس.

هذه هى المعلومات القليلة التى لدينا فى الموضوع، وهى مقدمات ليس التوصل منها إلى نتيجة سهلاً على مَن يحاوله».

ملاحظات على كلام كارا دى فو:

والخلاصة التى يصح التعويل عليها من كلام البارون كارا دى فو، هى أن نظرية الإسلاميين ترد الفقه إلى مصادر إسلامية من غير ملاحظة أى تأثير أجنبى فى تكوينه.

والنظرية الأخرى تلحظ فى نشأة الفقه وتطوُّره العوامل الخارجية على الخصوص، هذا المقدار صحيح فى تقرير النظريتين، على ما فى بيان المؤلف من تساهل فى مثل قوله: «إن الفقه يعتبر فى كتب الإسلام وليد القرآن وآثار الصحابة والجيلين الأوّلين من التابعين، وليست آثارهما أصلاً من أصول الفقه. دع عنك ما فى مقارنته بين نصوص القرآن ونصوص الكتب الفقهية من عسف وحيف فى غير رفق؛ فما كان القرآن كتابًا فنيًا يصح أن تقارن نصوصه بكتب الفنون. وقد يلحظ أن كارا دى فو يميل فى فروضه إلى رد معظم التأثير فى تكوين الفقه الإسلامى إلى المذاهب المسيحية.

وجهة نظر جولدزيهر:

أما جولدزيهر[٥] المتوفى سنة ١٩٢١ م فهو لا يميل هذا الميل، بل هو ينزع فى لطف إلى ما يؤيد ناحية التأثير اليهودى، ويمكن أن يلاحظ أن الأول مسيحى، وأن الثانى يهودى. قال جولدزيهر فى مقاله عن الفقه فى «دائرة المعارف الإسلامية»: «ومن السهل أن نفهم أن ما أفاده المشتغلون بالتشريع فى الشام والعراق من القانون الرومانى ومن القوانين الخاصة ببعض الولايات، كان له أثر فى تكامل الفقه الإسلامى من ناحية أحكامه ومن ناحية طرق الاستنباط وكان طبيعيًا لهؤلاء الأميين ـ الخارجين من نظام اجتماعى ساذج إلى بلاد ذات مدنية قديمة ليتبوءوا فيها مكانة الحاكمين ـ أن يتناولوا فى الحوادث المتولِّدة ما يناسب الحالة القائمة على الفتح، ويلائم نزعات الدين الجديد من عادات القوم وقوانينهم. ودرس هذا الجانب من تاريخ التشريع هو من أهم الأبحاث المتعلقة بالعلوم الإسلامية.

ولئن كان ذلك مقررًا من قبل ومعترفًا به، فإنه لم يتناول بالبحث إلا فى جزئيات قليلة.

وقد جمع سانتلانا[٦] فى مشروع قانونى مدنى تجارى وضعه لحكومة تونس سنة ١٨٩٩ كثيرًا من المواد المهيّئة لدرس هذا الموضوع.

وفى مقال نشره فرانز فردريك شميدت[٧] فى سترسبورج سنة ١٩١٠، فى موضوع المقارنة بين القوانين فى فصل من فصول القانون الخاص، أدلة قوية على قبول فقهاء الإسلام لكثير من أحكام القانون الرومانى، ومن قبل ذلك بيّن صاحب هذا المقال فى بعض مؤلفاته أن تسمية الاستنباط للأحكام الشرعية فقهًا ـ حكمة ـ وتسمية أهل هذا الشأن فقهاء ـ حكماء ـ متأثرة بتعبير الرومانيين من رجال الشرع وعلم التشريع بعبارات: «چوريس ـ برودانتس[٨] ـــ وچوريس ـ برودنتيا ـ[٩]» واستعمال يهود فلسطين لكلمتى «حاخاميم، حُخْمَة» هو من هذا القبيل، ينبغى أن ينسب إلى تأثير رومانى أيضًا.

ولم تقف عند القانون الرومانى أصول التشريع الإسلامى، فإن الخاصة الملازمة لنشوء الإسلام ونموه[١٠] ظهرت أولاً فى أمور العبادات كما هو طبيعى باقتباس أحكام مما عند اليهود.

ويقول ڤون كريمر: «إن بعض أحكام القوانين الرومانية التى دخلت فى الإسلام لم تصل إليه إلا من خلال اليهودية، ويجب البحث عما قد يكون للمجوسية من أثر فى فروع الفقه الإسلامى وعن مبلغ هذا الأثر».

ويبيِّن جولدزيهر فى كتابه «عقيدة الإسلام وشرعه» مداخل العناصر الأجنبية إلى الفقه الإسلامى: فيذكر أولاً أنه وإن كان القرآن لبث فى كل تاريخ الإسلام عند أتباع دين محمد ﷺ أصلاً من الأصول وكتابًا إلهيًا مجيدًا، وظل موضعًا لإعجاب لا يظن أن أثرًا من الآثار الأدبية فى العالم نال مثله ـ فإنه من الخطأ أن ينسب للقرآن أرجح قسط فى رسم حدود الإسلام. إنما تَحَكَّم القرآنُ مدة لا تزيد عن عشرين عامًا فى صدر التاريخ الإسلامى. ولئن كنا لا نستطيع أن نتصوَّر الإسلام من غير القرآن، فإن القرآن ليس مُغْنِيًا وحده فى كمال الفهم للإسلام. إلى جانب ما ورد فى القرآن من أحكام شرعية مكتوبة، وجدت أحكام منقولةٌ مشافهةً كما هو الأمر عند اليهود. تلك هى السنة، وهى ما صدر عن النبى من قول أو فعل أو تقرير، وما يدل على هذه السنة من عبارة يصلها الإسناد إلى عهد الرسول، هو الحديث، ويدل على ما للسنة عندهم من شأن، كلمةٌ منسوبة للإمام علىٍّ، وهى وصية يُقال إنه وصى بها عبد الله بن عباس، إذ

أرسله لمحاجَّة الخوارج: «لا تحتج عليهم بالقرآن، فإن القرآن حَمَّال أوجه، ولكن احتج عليهم بالسُّنَّة، فإنها لا تدفع لهم مَخْرجًا».

ثم يقول جولدزيهر: «ليس الشرع وحده والسنة والعقائد والمبادئ السياسية هى التى اتخذت شكل الحديث، ولكن كل العناصر التى استنبطها الإسلام أو اقتبسها من مصادر أجنبية لبست هذا الشكل، وبذلك بلغ اندماج العناصر الأجنبية فى الإسلام حدًا ضاعت معه مناشئها. ومن خلف هذا الستار تبوأت مكانًا فى الإسلام جُمَلٌ من العهد القديم(11)، ومن العهد الجديد(12)، وحكم مأثورة عن أحبار اليهود، أو مقتبسة من الأناجيل الموضوعة، بل بعض مذاهب الفلسفة اليونانية، وبعض عبارات من حكمة الفرس والهنود... وكان الغش بنية الزلفى إلى الله من ناحية وضّاع الأحاديث لا يلقى فى كل مكان إلا تسامحًا متى كانت الأحاديث الموضوعة فى الأخلاق والمواعظ، لكن المتشدّدين من علماء الدين كانوا يتجهمون كلَّ تَجهُّم حينما تكون تلك الأحاديث مما يعتبر أصلاً فى العبادات، أو الأحكام الشرعية... وما كان للحديث أن يكفى وحده أساسًا تقوم عليه قواعد العبادة والمعاملة. ولهذا الاعتبار أثر كبير فيما ساد منذ بدء تكوين الفقه من نزوع إلى استنباط الأحكام الدينية باجتهاد الرأى، كما تؤخذ هذه الأحكام مما صح عندهم من السنن مع اعتقاد أنه من المستطاع ضبط الحوادث المتجدّدة بالقياس الفقهى والاستقراء، بل الاستدلال العقلى... وما ينبغى لنا أن نعجب من أن يكون لبعض المعارف الأجنبية أثر أيضًا فى تكوين هذه الطريقة وفى تفاصيل تطبيقها، ومن آيات ذلك أن فى الفقه الإسلامى، أصوله وأحكامه الفرعية، شواهدَ غير منكورة لتأثير الفقه الرومانى».

ويذكر جولدزيهر أن للتغير السياسى، الذى تم بزاول الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية، شأنًا عظيمًا فى تكوين الفقه وتدوينه، فيقول: «حلّت محل حكومة الأمويين، المتهمة بأنها دنيوية، دولةٌ «تيوقراطية»(13) مستمدة سلطانها من الله، وسياستها «سياسة ملِّية». كان العباسيون يجعلون حقهم فى الإمامة قائمًا على أنهم سلالة البيت النبوى، وكانوا كذلك يقولون إنهم سيشيدون على أطلال الحكومة الموسومة بالزندقة عند أهل التُّقَى نظامًا منطبقًا على سنة

النبى وأحكام الدين الإلهى، ويلاحظ أن المثل الأعلى للسياسة الفارسية، وهو الاتحاد الوثيق بين الدين والحكومة، كان برنامج الحكم العباسى، ولم تنته المحاولات الجزئية التى تناولت علوم التشريع فى عهد الأمويين إلى طريقة عملية تجمع أبواب الفقه. وبقيام الدولة الجديدة آن لنهضة التشريع الإسلامى أن تُزّهر بعد ما نشأت ضعيفة متضائلة، وكما أريد جَمّع الأحكام الشرعية للحاجة إليها فى ضبط أمور الدولة على مناهج شرعى، تقررت أصول أربعة لاستنباط الأحكام الشرعية الفقهية، وهى: القرآن، والسنة، والقياس، والإجماع، واعترف علماء الدين بها وكان الاختلاف بينهم على حسب اختلافهم فى كثرة الاعتماد على أصل من الأصول دون الآخر، وفى الاستناد إلى بعض الأحاديث المتضاربة دون بعض، ونشأ عما بين هذه النزعات من تباين مناهج مختلفة فى أحكام الوقائع الجزئية وفى بعض طرائق الاستنباط، وهم يسمونها «مذاهب» واحدها «مذهب»، بمعنى وجهة أو طريقة، ولا يريدون معنى البدعة بحال من الأحوال. ذلك بأن اختلاف المذاهب فى الفقه قام على أساس من التسامح والتعاون على خدمة الدين. وإنما نجمت مظاهر الروح المذهبى وانساقت فى سبيل التعصُّب منذ طغى سلطان الغرور من جانب الفقهاء».

هذا الذى بَيَّناه من أقوال جولدزيهر يكاد يجمع خلاصة ما توجّهت إليه أبحاث المستشرقين فى الموضوع الذى نحن بصدده. وجملته أن أصول الفقه تأثرت فى تكوينها بعناصر أجنبية كما تأثر الفقه نفسه.

وأن القياس والإجماع إنما تقررا أصلين من أصول الاستنباط للأحكام الشرعية حينما تكون الفقه فى عهد العباسيين، وإن كانت طلائع النزوع إليهما فى زمن الأمويين.

وأن المذاهب الفقهية نشأت مع تكوُّن الفقه واستقرار أصوله. وأساس الخلاف بينها كثرة الاعتماد على بعض الأصول دون بعض، والأخذ ببعض الأحاديث دون بعض.

منزع علماء الإسلام فى الفقه وتاريخه:

ابن خلدون:

أما علماء الإسلام، فمنهم مَن يرون أنه على عهد النبى كانت الأحكام تتلقى منه بما يُوحى إليه من القرآن ويبيّنه بفعله وقوله بخطاب شفاهى لا يحتاج إلى نقل ولا إلى نظر وقياس. ومن بعده، صلوات الله وسلامه عليه، تعذّر الخطاب الشفاهى وانحفظ القرآن بالتواتر، وأجمع الصحابة على وجوب العمل بما يصل إلينا من السُّنة، قولاً أو فِعْلاً، بالنقل الصحيح الذى يغلب على الظن صدقُه؛ وأجمع الصحابة على النكير على مخالفيهم مع شهادة الأدلّة بعصمة الجماعة، فصار الإجماع دليلاً ثابتًا فى الشرعيات. ثم إن كثيرًا من الواقعات بعده، ﷺ، لم تندرج فى النصوص الثابتة، فقاسها الصحابة بما نص عليه، وصار ذلك دليلاً شرعيًا بإجماعهم عليه.

ذلك ما يقوله ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٦ م) فى «المقدمة»: (الفصل التاسع فى أصول الفقه).

وقد أشار ابن خلدون، فى الصل السابع فى علم الفقه وما يتبعه من الفرائض، إلى أسباب الاختلاف بين علماء التشريع ونشوء المذاهب، إذ يقول: «الفقه معرفة أحكام الله تعالى فى أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة، وهى متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة؛ فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة، قيل لها فقه، وكان السلف يستخرجونها من تلك الأدلة على اختلاف فيما بينهم، ولا بد من وقوعه ضرورة أن الأدلة غالبها من النصوص وهى بلغة العرب، وفى اقتضاء ألفاظها لكثير من معانيها اختلاف بينهم معروف. وأيضًا فالسنة مختلفة الطرق فى الثبوت، وتتعارض فى الأكثر أحكامُها فتحتاج إلى الترجيح، وهو مختلف أيضًا. فالأدلة من غير النصوص(١٤) مختلف فيها. وأيضًا فالوقائع المتجددة لا تُوَفّى بها النصوص، وما كان منها غير ظاهر فى المنصوص فيحمل على منصوص لمشابهة بينهما. وهذه كلها إشارات للخلاف ضرورية الوقوع، ومن هنا وقع الخلاف بين السلف والأئمة من بعدهم»(١٥).

موازنة بين نظرية المستشرقين ونظرية ابن خلدون:

والذى يعنينا فى هذا المقام هو أن نميز بين النظريتين فيما يتعلق بالرأى: نظرية المستشرقين، ونظرية ابن خلدون. والنظريتان متفقتان على أن الرأى وجد بعد زمن النبوة حين لم تعد النصوص كافية لما يلزم الجماعة من قوانين، وتختلف بعد ذلك النظريتان.

فيذكر ابن خلدون نشأة الإجماع والقياس، بل والسنة المنقولة بالرواية[١٦] لا المعتمدة على المشاهدة والخطاب الشفاهى على أنها أصول إسلامية للأحكام الشرعية اتفق عليها الصحابة بعد عهد الرسول، ولا يشير إلى عامل خارجى فى هذه النشأة.

والمرحوم الشيخ محمد الخضرى بك فى كتابه «تاريخ التشريع الإسلامى» يتفق مع ابن خلدون من كل وجه. لكن جولدزيهر يقرر أن هذين الأصلين ـ الإجماع والقياس ـ إنما وجدا فى الإسلام بعد اتصاله بالقانون الرومانى فيما استولى عليه من البلاد التى كانت تابعة للرومانيين، فلا يخلو نشوء هذين الأصلين وتكوّنهما من أثر القانون الرومانى.

مذهب ابن القيّم وابن عبد البر من قبله:

أما ابن قيّم الجوزية[١٧] فيصرِّح فى كتابه «إعلام الموقعين عن رب العالمين» بأن الرأى وجد بين الصحابة فى زمن النبى ﷺ، إذ يقول: «وقد اجتهد الصحابة فى زمن النبى ﷺ، فى كثير من الأحكام ولم يُعنّفهم، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر فى بنى قُرَيْظَة، فاجتهد بعضهم وصلاّها فى الطريق، وقال: «لم يرد منا التأخير، وإنما أراد سرعة النهوض ـ فنظروا إلى المعنى، واجتهد آخرون وأخّروها إلى بنى قريظة، فصلّوها ليلاً ـ نظروا إلى اللفظ؛ وهؤلاء سلف أهل الظاهر، وأولئك سلف أصحاب المعانى والقياس»[١٨]. وسبق لنا أن نقلنا مثل هذا النص عن ابن عبد البر فى كتاب «مختصر جامع بيان العلم وفضله». ويقول ابن القيّم فى موضع آخر: «والمقصود أن أحدًا ممن بعدهم (أى الصحابة)

لا يساويهم فى رأيهم. وكيف يساويهم، وقد كان أحدهم يرى الرأى فينزل القرآن بموافقته كما رأى عمر فى أسارى بدر أن تضرب أعناقهم فنزل القرآن بموافقته[١٩]، ورأى أن تحجب نساء النبى ﷺ، فنزل القرآن بموافقته»[٢٠].

وهذه نظرية غير النظريتين الأوليين، تقرر أن الرأى وجد مع الكتاب والسنة فى عهد النبى، وأن العناصر التى كوّنت المذاهب المختلفة فى التشريع الإسلامى عندما شرع فى تدوين الفقه وجدت فى عهد النبى أيضًا.

ومذهب ابن قيّم الجوزية، وابن عبد البر من قبله، يوافق ما بيّناه آنفًا،من أن الرأى نشأ منذ عهد الإسلام الأول فى ظل القرآن ورعايته، وهذا هو المذهب الذى نرضاه، وسيزيده ما نورده بعد بيانًا وتوكيدًا.

نظرة إجمالية:

وجملة القول إن الرأى بمعناه العام نشأ فى التشريع الإسلامى مع القرآن والسُّنة منذ عهد النبى على المذهب الذى نرجحه، أو هو نشأ بعد عهد النبى وظل الرأى أصلاً من أصول التشريع يستعمل كثرة وقلة، وضيقًا وسعة، على حسب الحاجة إليه بكثرة السُنن المروية كما فى الحجاز، وقلتها كما فى العراق. فلما انتهت الخلافة إلى العباسَيين ونهضوا لإحكام الصلة بين دولتهم وبين الشرع، كما بيّنه جولدزيهر، ونشأت العلوم وأخذ فى تدوينها، تكوّنت المذاهب الفقهية، ووضع علم أصول الفقه، وظهرت الخلافات بين المذاهب ظهورًا واضحًا فى الفروع وفى الأصول، فكان أهلُ العراق أهلَ الرأى، يتسعون فى استعماله ما لا يتوسع غيرهم؛ وإمامهم الذى بقى مذهبه إلى اليوم هو أبو حنيفة المتوفى سنة ١٥٠ هـ (٧٦٧ م)، وكان أهل الحجاز أهل الحديث لوفرة حظهم منه، وما ترتب على ذلك من قلة استعمالهم للرأى، مع اعترافهم بأنه أصل من أصول التشريع؛ وإمامهم الذى انتشر مذهبه واستقر هو مالك بن أنس المتوفى سنة ١٧٩ هـ (٧٩٥ م).

وتوسّط بين أهل الحديث وأهل الرأى محمد بن إدريس الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤ هـ (٨٢٠ م)، وهو الذى وضع نظام الاستنباط الشرعى من أصول

الفقـه، وحـدّد مـجال كل أصل من هذه الأصـول فى رسـالتـه فى أصـول الفقـه. ويعتبـر هذا المـذهب أدنى إلى أصحـاب الحـديث، لذلك نشـأ من بين أتبـاعـه الإفراط فى احترام الفقه المأخوذ من النصوص، نشأ ذلك أولاً فى مذهب أحمد بن حنبل المـتـوفى سنة ٢٤١ هـ (٨٥٥ م). ثم نشـأ أشـد وأقـوى فى مـذهب الظاهرية، وهو المـذهب الذى أسَّسـه داود بن على الأصـفهـانى المـتوفى سنة ٢٧٠هـ (٨٨٣). وداود هـو أول مَن استـعمل قـول الظاهر وأخـذ بالكتاب والسنة، وألغى ما سوى ذلك من الرأى والقياس.

وقد كُتب البقاء للمذاهب الأربعة الأولى المعمول بها عند جمهور المسلمين إلى اليوم، وكتب لها التغلّب على سواها من مذاهب أهل السُّنّة: كمذهب الحسن البصرى بالبصرة المتوفى سنة ١١٠ هـ (٨٢٨ ـ ٢٩ م)، ومذهب سفيان الثورى بالكوفة المتوفى سنة ١٦١ هـ (٧٧٧ ـ ٧٨ م)؛ ولم يطل العمل بهذين المذهبين لقلة اتباعهما. وبطل العمل بمذهب الأوزاعى عبد الرحمن بن عمرو أبى عمر من الأوزاع ـ بطن من هَمّدان ـ المـتـوفى سنة ١٥٧ هـ (٧٧٣ ـ ٧٤ م) وكـان مـذهبـه بالشام والأندلس وغيرهما.

وانقرض مذهب أبى ثور إبراهيم بن خالد المتوفى سنة ٢٤٠ هـ (٨٥٤ ـ ٥٥م) بعد القرن الثالث وكان ببغداد، واشتق مذهبه من مذهب الشافعى. وانقرض مذهب الطبرى أبى جعفر محمد بن جرير المتوفى سنة ٣١٠ هـ (٩٢٢ ـ ٢٣ م) بعد القرن الرابع. كما انقرضت مذاهب أخرى، إلا الظاهرى فقد طالت مدته وزاحم الأربعة ودرس بعد القرن الثامن، ولم يبق إلا الأربعة ومذاهب أخرى خاصة بطوائف من المسلمين لا يعدّها جمهورهم من مذاهب أهل السنّة، وذلك كمذهب الشيعة والخوارج(٢١).

هذا وإنّا وإن كنا نرى الدلائل متضافرة على أن الرأى نشأ فى التشريع الإسلامى منذ نشأ الإسلام، ومن قبل أن يمتد به الفتح إلى ما وراء البلاد العربية، فإنا لا ننكر أنه كان فى تدوينه وتفريعه وضبط قواعده موضعًا للتأثر بعناصر خارجية، حتى لقد انتهى علم «أصول الفقه» بأن جمع من مسائل المنطق وأبحاث الفلسفة والكلام شيئًا غير قليل. ويقول أهل هذا

العلم: إن مبادئه مأخوذة من العربية وبعض العلوم الشرعية والعقلية. على أن هذا لا يمسّ ما قررناه من أن النظر العقلى نشأ أصلاً من أصول التشريع فى الإسلام يؤيده ويحميه.

ولم تنزل مكانة الرأى فى الفقه الإسلامى إلا من يوم أن جاء دور الجمود، ووقف العلم والعمل بين المسلمين عند حد محدود.

هوامش الفصل الثانى ـ القسم الثانى

(١) Carra de Vaux: Les Penseurs de l'Islam، نشر فى باريس فى خمسة مجلدات من سنة ١٩٢١ إلى سنة ١٩٢٦.

(٢) التلمود: اسم يطلقه اليهود على المجاميع الكبيرة المتضمنة للأصول والأوامر التى صدرت عن كبار أئمتهم.

(٣) هو Heraclus إمبراطور للملكة الرومانية الشرقية، ولى الحكم من سنة ٦١٠ إلى سنة ٦٤١ م.

(٤) هـــو Justinien Ier. إمبراطور للملكة الرومانية الشرقية منذ سنة ٥٢٧ م إلى سنة ٥٦٦ م، وهو الذى أمر بتدوين القوانين، وكان لتشريعه أثر فى العالم بعيد المدى.

(٥) Goldziher.

(٦) Santiliana.

(٧) Franz Frederik Schmidt.

(٨) Juris- Prudentes.

(٩) Juris- Prudentia.

(١٠) يريد جولدزيهر بهذه الخاصة الخضوع للعوامل الخارجية الذى يشعر به لفظ الإسلام المتضمن فى رأيه معنى الخضوع والانقياد.

(١١) مجموع الكتب المقدسة السابقة على المسيح Ancien Testament.

(١٢) مجموع الكتب المقدسة اللاحقة للمسيح Nouveau Testament.

(١٣) Théocratie كلمة مأخوذة من كلمتين يونانيتين، إحداهما تيوس بمعنى الله، وقراطوس بمعنى قوة أو سلطان، وهى عبارة عن الجماعة التى تعتبر سلطان الحكم من أمر الله يتولاّه بواسطة سفرائه.

(١٤) فى نسخ المقدمة «من غير النصوص»، ولعل كلمة «غير» زيادة من النساخ.

(١٥) ص ٣٨٩ ـ ٣٩٠، من طبعة بيروت سنة ١٨٨٦.

(١٦) قول ابن خلدون إن السنة المنقولة بالرواية مما اتفق عليه الصحابة بعد عهد رسول الله يخالف قول ابن حزم فى كتاب «الإحكام فى أصول الأحكام»: ولا خلاف بين كل ذى علم بشىء من أخبار الدنيا، مؤمنهم وكافرهم، أن النبى ﷺ كان بالمدينة وأصحابه رضى الله عنهم مشاغيل فى المعاش، وتعذّر القوت عليهم لجهد العيش بالحجاز، وأنه، ﷺ، كان يفتى بالفتيا ويحكم بالحكم بحضرة من حضره من أصحابه فقط، وأن الحجة إنما قامت على سائر مَن لم يحضره ﷺ بنقل من حضره، وهم واحد أو اثنان» (ج ١، ص١١٤)، وقوله أيضًا: «وبالضرورة نعلم أن النبى ﷺ لم يكن إذا أفتى بالفتيا، أو إذا حكم بالحكم، يجمع لذلك جميع مَن بالمدينة. هذا ما لا شك فيه؛ لكنه، ﷺ، كان يقتصر على مَن بحضرته، ويرى أن الحجة بمن يحضره قائمة على مَن غاب، هذا ما لا يقدر على دفعه ذو حس سليم». (ج ١، ص ١١٤).

(١٧) محمد بن أبى بكر المتوفى سنة ٧٥١ هـ (١٣٥٠ م).

(١٨) ج ١، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(١٩) استشار النبى ﷺ أبا بكر وعمر رضى الله عنهما فى أسارى بدر، فقال أبو بكر ﵁: قومك وأهلك استأن بهم لعل الله يتوب عليهم، وخذ منهم فدية تتقوّى بها على الكفار، وقال عمر ﵁: كذّبوك، وأخرجوك، قدمهم فاضرب أعناقهم، فإن هؤلاء أئمة الكفر، وإن الله تعالى أغنالك عن الفداء. فمال النبى ﷺ إلى رأى أبو بكر، فنزل: «ما كان لنبى أن يكون له أسرى...» إلى آخر الآيات الثلاث. فقال النبى ﷺ: لو نزل بنا عذاب ما نجا إلا عمر» (كشف البزدوى، ج ٤، ص ٢٨ ـ ٢٩).

(٢٠) قال الطبرى فى تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلاَّ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ...﴾ إلى آخره (سورة الأحزاب: ٣٣، آية: ٥٣)، «وقيل: نُزلت من أجل مسألة عمر رسول الله ﷺ. وروى بسنده عن النبى قال: قال عمر بن الخطاب: قلت: يا رسول الله، إن نساءك يدخلن عليهن البر والفاجر، فلو أمرتهن أن يحتجبن؟ قال: فنزلت آية الحجاب...» (ج ٢٢، ص ٢٨).

(٢١) مقتبس من رسالة المرحوم تيمور باشا فى حدوث المذاهب الأربعة وانتشارها.

الفصل الثالث

الرأى وأطواره

ذكرنا فى الفصل السابق مذاهب الباحثين فى تاريخ الفقه الإسلامى ومصادره فى أدواره المختلفة تمهيدًا لدرس نشوء الرأى فى الإسلام وأطواره.

ونريد بالرأى فى هذا الموضع معناه اللغوى أو ما يقرب من معناه اللغوى. ففى «المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير» لأحمد بن محمد بن على المقرّى الفيومى المتوفى سنة ٧٧٠ هـ (١٣٦٨ م): «الرأى فى اللغة العقل والتدبير، ورجل ذو رأى أى بصيرة وحذق بالأمور. وجمع الرأى: آراء». وفى «النهاية فى غريب الحديث والأثر» لمحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانى الملقب بابن الأثير الجَزَرى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ (١٢٠٩ م): «وفى حديث عمر وذكر المتعة: ارتأى امرؤ بعد ذلك ما شاء أن يرى، أى فَكَّر وتأنّى، وهو افتعل من رؤية القلب أو من الرأى، ومنه حديث الأزرق بن قيس: وفينا رجل له رأى. يُقال: فلان من أهل الرأى، أى يرى رأى الخوارج ويقول بمذهبهم، وهو المراد ههنا. والمحدِّثون يسمون أصحاب القياس أصحاب الرأى، يَعنون أنهم يأخذون برأيهم فيما يُشكل من الحديث أو ما لم يأت فيه حديث ولا أثر».

وفى «المغرب فى ترتيب المعرب» لأبى الفتح المطرّزى المتوفى سنة ٦١٠ هـ (١٢١٣ م) «والرأى ما ارتآه الإنسان واعتقده ومنه ربيعة الرأى ـ المتوفى سنة ١٣٦ هـ: (٧٥٣ ـ ٥٤ م) على الصحيح ـ بالإضافة، فقيه أهل المدينة. وكذلك هلال الرأى بن يحى البصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ (٨٥٩ ـ ٦٠ م).

وقد بيَّن ابن قيّم الجوزية معنى الرأى المُراد بيانًا واضحًا، معتمدًا على أصله اللغوى، فقال فى كتاب «إعلام الموقعين عن رب العالمين[1]: «والرأى، فى الأصل، مصدرُ: رأى الشىء، يراه، رَأيًا. ثم غلب استعماله على المرئى نفسه، من باب استعمال المصدر فى المفعول كالهوى فى الأصل مصدر هَوِيَه يَهواه، هوى ثم استعمل فى الشىء الذى يُهوى ـ يُقال: هذا هوى فلان».

والعرب تفرِّق بين مصادر فعل الرؤية بحسب محالّها، فتقول: رأى كذا فى النوم رُؤيا، ورآه فى اليقظة رؤية، ورأى كذا، لما يعلم بالقلب ولا يُرى بالعين، رأيًا. ولكنهم خصّوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمُّل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تعارض فيه الأمارات، فلا يُقال لمن رأى بقلبه أمرًا غائبًا عنه مما يحس به إنه رأيه. ولا يُقال أيضًا للأمر المعقول الذى لا تختلف فيه العقول ولا تتعارض فيه الأمارات إنه رأى وإن احتاج إلى فكر وتأمُّل كدقائق الحساب ونحوها»[2]. وفى «إرشاد الفحول» للشوكانى[3]: «واجتهاد الرأى كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنّة يكون بالتمسُّك بالبراءة الأصلية أو بأصالة الإباحة فى الأشياء أو الحظر على اختلاف الأقوال فى ذلك، أو التمسُّك بالمصالح، أو التمسك بالاحتياط»[4].

القياس:

والرأى بهذا المعنى مرادف للقياس بالمعنى العام: «قال الشوكانى فى كتاب «إرشاد الفحول» فى بيان معنى القياس: «والقياس هو فى اللغة تقدير شىء على مثال شىء آخر وتسويته به، وقيل: هو مصدر قِسْتُ الشىءَ إذا اعتبرته أقِيسُه قَيْسًا وقِيَاسًا، ومنه قَيْس الرأى، وسمى امرؤ القيس لاعتباره الأمورَ برأيه، وله فى الاصطلاح معان منها بَذْل الجهد فى طلب الحق»[5].

الاجتهاد:

والاجتهاد مرادف للقياس فهو مرادف للرأى أيضًا. يقول الشافعى فى «الرسالة»: «قال: فما القياس: أهو الاجتهاد. أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد»[6].

وقد شرح أبو الحسن على بن أبى على بن محمد بن سالم الثعلبى الملقَّب بسيف الدين الآمدى المتوفى سنة ٦٣١ هـ (١٢٣٣ ـ ٣٤ م) فى كتاب: «الأحكام»، معنى الاجتهاد فقال: «أما الاجتهاد فهو فى اللغة عبارة عن استفراغ الوُسْع فى تحقيق أمر من الأمور مستلزمٍ للكلفة والمشقة، ولهذا يُقال: اجتهد فلان فى حمل خردلة. وأما فى اصطلاح الأصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع فى طلب الظن بشىء من الأحكام الشرعية على وجه يُحَسُّ من النفس العجز عن المزيد فيه»(٧).

فالرأى الذى نتحدث عنه هو الاعتماد على الفكر فى استنباط الأحكام الشرعية وهو مرادنا بالقياس والاجتهاد، وهو أيضًا مرادف للاستحسان والاستنباط. قال ابن حزم فى كتاب «الإحكام»: «الباب الخامس والثلاثون، فى الاستحسان والاستنباط وفى الرأى وإبطال كل ذلك. قال أبو محمد، رحمه الله: إنما جمعنا هذا كله فى باب واحد لأنها كلها ألفاظ واقعة على معنى واحد، لا فرق بين شىء من المُراد بها وإن اختلفت الألفاظ، وهو الحكم بما رآه الحاكم أصلحَ فى العاقبة وفى الحل. وهذا هو الاستحسان لما رأى برأيه من ذلك وهو استخراج ذلك الحكم الذى رآه»(٨).

ودرْس نشوء الرأى وأطواره يستدعى الإلمام به فى عهد الإسلام الأول، أى فى حياة النبى ﷺ ثم تتبع ما مرّ به من الأدوار بعد ذلك.

الرأى فى عهد النبى:

الرأى فى عهد النبى ﷺ يشتمل على وجهين: أحدهما: تشريع النبى نفسه بالرأى من غير وحى، والثانى: اجتهاد الصحابة فى زمن النبى واستنباطهم برأيهم أحكامًا ليست بعينها فى الكتاب ولا فى السُّنّة.

اجتهاد النبى:

أما جواز الاجتهاد من النبى ﷺ فيما لا وحى فيه ووقوعه، فقد استدلوا عليه بأدلة كثيرة، نورد منها ما يأتى نقلاً عن كتاب «الأحكام» للآمدى «قال

تعـالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾[٩]. والمشاورة إنما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد لا فيما يحكم فيه بطريق الوحى. وروى الشعبى[١٠] أنه كان رسول الله ﷺ، يقضى القضية وينزل القرآن بعد ذلك بغير ما كان قضى به، فيترك ما قضى به على حاله ويستقبل ما نزل به القرآن، والحكم بغير القرآن لا يكون إلا باجتهاد[١١]، وروى عن النبى أيضًا أنه قال فى مكة: «لا يُخْتَلى خَلالها ولا يُعْضَدُ شَجَرُها»، فقال العباس: إلا الإذْخِر. فقال ﷺ: إلا الإذْخِر[١٢]»، ومعلوم أن الوحى لم ينزل عليه فى تلك الحالة فكان الاستثناء بالاجتهاد، وأيضًا ما روى عنه ﷺ أنه قال: «العلماء ورثة الأنبياء»، وذلك يدل على أنه كان متعبدًا بالاجتهاد وإلا لما كان علماء أمته وارثة لذلك عنه وهو خلاف الخبر[١٣].

«ومما احتج به على وقوع الاجتهاد من النبى ما روى عنه ﷺ أنه لما سألته الجارية الخثْعَمِيَّة وقالت: يا رسول الله، إن أبى أدركته فريضة الحج شيخًا زَمِنًا لا يستطيع أن يحج، إن حججتُ عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها: أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم. قال: فدين الله أحق بالقضاء، ووجه الاحتجاج به أنه ألحق دين الله بدين الآدمى فى وجوب القضاء ونفعه وهو عين القياس... وأيضًا ما روى عنه ﷺ، أنه قال لأم سلمة وقد سئلت عن قُبلة الصائم: هل أخبرته أنى أقبّل وأنا صائم؟ وإنما ذكر ذلك تنبيهًا على قياس غيره عليه. وأيضًا ما روى عنه ﷺ أنه علّل كثيرًا من الأحكام، والتعليل موجبٌ لاتباع العلّة أينما كانت، وذلك هو نفس القياس، ومن ذلك قوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن ادّخار لحوم الأضاحى لأجل الدافة[١٤] فادخروها»، وقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فإنها تذكّركم بالآخرة». ومنها قوله لما سُئل عن بيع الرطب بالتمر: أينقص الرطب إذا يبس؟ فقالوا: نعم. قال «فلا، إذن»، ومنها قوله فى حق مُحْرِم وَقَصَت[١٥] به ناقته: لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيبًا فإنه يحشر يوم القيامة مُلَبِّيًا»؛ ومنها قوله فى حق شهداء أحد: «زَمّلوهم[١٦] بكلومهم ودمائهم؛ فإنهم يُحشرون يوم القيامة وأوداجهم[١٧] تشخب[١٨] دمًا، اللون لون الدم، والريح ريح المسك»؛ ومنها قوله فى الهرّة: «إنها ليست بنجسه، إنها من الطوّافين عليكم والطوّافات»، وقوله: «إذا استيقظ أحكم من نوم الليل فلا يغمس يده فى الإناء

حتى يغسلها ثلاثًا فإنه لا يدرى أين باتت يده»، وقوله فى الصيد «فإن وقع فى الماء فلا تأكل منه لعل الماء أعان على قتله»، وأيضًا قوله: «أنا أقضى بينكم بالرأى فيما لم ينزل فيه وحى». والرأى إنما هو تشبيه شىء بشىء، وذلك هو القياس، إلى غير ذلك من الأخبار المختلف لفظها، المتحد معناها، النازل جملتها منزلة التواتر وإن كانت آحادها آحادًا»[١٩].

واستدل أيضًا على وقوع القياس من النبى ﷺ، بما يأتى: قوله لرجل سأله حين قال: «فى بضع أحدكم صدقة»، فقال: «أيقضى أحدنا شهوته ويُؤجر عليها؟» فقال «أرأيت لو وضعها فى حرام أكان عليه وزر؟». فقال: نعم. قال: «فذلك إذا وضعها فى حلال كان له أجر»، وقال لمن أنكر ولده الذى جاءت به امرأته أسود: «هل لك من إبل؟» قال: نعم. قال: «فما ألوانُها؟» قال: حُمر. قال: «فهل فيها من أورق؟» ـ لونه كلون الرماد ـ قال: نعم. قال: «فمن أين؟» قال: «لعله نَزَعه عرق»[٢٠]. فقال: «وهذا لعله نزعه عرق»، وقال لعمر، وقد قبّل امرأته وهو صائم: «أرأيت لو تمضمضت بماء» وقال: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب». وهذه الأحاديث ثابتة فى دواوين الإسلام، وقد وقع منه ﷺ، قياسات كثيرة، حتى صنف القاصح الحنبلى جزءًا فى أقيسته»[٢١].

ويقول الشوكانى ما يدل على أنه لا نزاع فى حجية القياس الصادر منه ﷺ، ونص كلامه: «وكذلك اتفقوا على حجية القياس الصادر منه ﷺ»[٢٢].

ومما يدخل فى هذا الباب ما جاء فى كتاب «مرآة الجنان وعبرة اليقظان» للإمام عبد الله بن أسعد بن على بن سليمان اليافعى اليمنى المكى المتوفى سنة ٧٦٨ هـ (١٣٦٧ م): «قُتَيْلة بضم القاف وفتح المثناة من فوق وتسكين المثناة من تحت ابنة النضر بن الحارث التى أنشدت عقب وقعة بدر الأبيات التى من جملتها:

ظلّت سيوف بنى أبيه تنوشة .... إلخ.

فقال ﷺ: لو سمعتُ شعرها قبل أن أقتله لما قتلته. قلت: وهذا مما أحتُج به للقول الصحيح أن النبى ﷺ، كان له أن يجتهد فى الأحكام»[٢٣].

والمختار جواز الخطأ على النبى فى اجتهاده، لكن بشرط أن لا يقرّ عليه، ودليل ذلك من الكتاب قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾(٢٤).

وذلك يدل على خطئه فى إذنه لهم. وقوله تعالى فى المفاداة فى يوم بدر: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾ إلى قوله: ﴿لَّوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ حتى قال النبى ﷺ: «لو نزل من السماء عذاب لما نجا منه إلا عمر»، لأنه كان قد أشار بقتلهم ونهى عن المفاداة، وذلك دليل على خطئه فى المفاداة(٢٥).

وأما السنّة فما روى عن النبى ﷺ أنه قال: «إنما أحكم بالظاهر وإنكم لتختصمون إلىّ ولعل ألحن بحجته من بعض. فمن قضيت له بشىء من مال أخيه فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار»، وذلك يدل على أنه قد يقضى بما لا يكون حقًا فى نفس الأمر»(٢٦).

ومما يتصل بهذا المقام ويوضحه ما ذكره ابن قيّم الجوزية فى كتاب «الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية»، حيث يقول: «فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه يقوم الناس بالقسط وهو العدل الذى قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأى طريق كان، فثَمَّ شرع الله ودينه... بل قد بيَّن الله سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها العدل والقسط فهى من الدين، ليست مخالفة له، فلا يُقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل موافقة لما جاء به، بل هى جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعًا لمصطلحكم، وإنما هى عدل الله ورسوله ظهر بهذه الأمارات والعلامات. فقد حبس رسول الله ﷺ، فى تهمة وعاقب فى تهمة لما ظهرت أمارات الريبة على المتهم... وقد منع النبى ﷺ، الغالّ من الغنيمة سهمه وحَرّق متاعه هو وخلفاؤه من بعده: ومنع القاتل من السَّلَب لما أساء شافعه على أمير السرية، فعاقب المشفوع له عقوبة للشفيع، وعزم على تحريق بيوت تاركى الجمعة والجماعة،

وأضعف الغرم على سارق ما لا قطع فيه، وشرع فيه جلدات نكالاً وتأديبًا، وأضعف الغرم على كاتم الضالة عن صاحبها، وقال فى تارك الزكاة: إنَّا آخذوها منه وشطر ماله عزمة (أى فريضة) من عزمات ربنا، وأمر بكسر دنان الخمر، وأمر بكسر القدور التى طبخ فيها اللحم الحرام»(٢٧).

اجتهاد الصحابة فى عصر النبى فى حضرته وفى غيبته:

أما وقوع الاجتهاد من الصحابة فى عصر النبى ﷺ، فى حضرته فيدل عليه قول أبى بكر رضي الله عنه، فى حق أبى قتادة، حيث قتل رجلاً من المشركين فأخذ سلبه(٢٨) غيره: «لا تقصد إلى أسد من أُسد الله يقاتل عن الله ورسوله فنعطيك سلبه». فقال النبى ﷺ: «صدق وصدّق فى فتواه»(٢٩). ولم يكن قال ذلك بغير الرأى والاجتهاد. وأيضًا ما رُوى عن النبى ﷺ، أنه حكم سعد بن معاذ فى بنى قريظة، فحكم بقتلهم وسبى ذراريهم بالرأى، فقال ﷺ: «لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة»(٣٠). وأيضًا ما رُوى عنه ﷺ أنه أمر عمرو بن العاص، وعقبة بن عامر الجهنى أن يحكما بين خصمين، وقال لهما «إن أصبتما فلكما عشر حسنات وإن أخطأتما فلكما حسنة واحدة»(٣١).

ويدل على جواز الاجتهاد من الصحابة فى غيبة النبى ﷺ، فى حياته ما رُوى عن النبى أنه قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن قاضيًا. بِمَ تحكم؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنّة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيى. والنبى ﷺ أقرّه على ذلك، وقال: الحمد لله الذى وفّق رسولَ رسولِ الله لما يحبه الله ورسوله. وأيضًا ما رُوى عنه ﷺ، أنه قال لمعاذ وأبى موسى الأشعرى، وقد أنفذهما إلى اليمن: بِمَ تقضيان؟ فقالا: إن لم نجد الحكم فى الكتاب ولا فى السنّة قسنا الأمر بالأمر؛ فما كان أقرب إلى الحق عملنا به - صرحوا بالعمل بالقياس، والنبى ﷺ أقرّهما عليه فكان حجة - وأيضًا ما رُوى عنه ﷺ أنه قال لابن مسعود: «اقض بالكتاب والسنّة إذا وجدتهما، فإذا لم تجد الحكم فيهما اجتهد برأيك»(٣٢).

وقد جمع ابن حزم حجج القائلين بالرأى. قال فى كتاب «الأحكام»: «وأما الرأى فإنهم احتجوا فى تصويب القول به، بقول الله عز وجل: «وشاورهم فى الأمر، فإذا عزمت فتوكّل على الله»، وبقوله تعالى: «وأمرُهم شورى بينهم».

ومن الحديث بالأثر الصحيح فى مشاورة النبى ﷺ، المسلمين فيما يعملون لوقت الصلاة قبل نزول الأذان، فقال بعضهم: نار، وقال بعضهم: بوق، وقال بعضهم: ناقوس؛ وبما حدثناه أحمد بن عمر بن أنس ثنا أبو داود... عن الزهرى، وذكر حديث مشاورة النبى ﷺ أصحابه فى القتال يوم الحديبية، قال الزهرى: فكان أبو هريرة يقول: ما رأيت أحدًا قط كان أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله ﷺ».

حدثنا المهلب... عن عبد الله بن عبد الرحمن بن حسين قال: سئل رسول الله ﷺ عن الحزم فقال: تستشير الرجل ذا الرأى ثم تمضى إلى ما أمرك به. وبه إلى ابن وهب... عن عيسى الواسطى يرفعه قال: ما شقى عبد بمشورة ولا سعد عبد استغنى برأيه. حدثنا أحمد بن محمد الطلمنكى... عن عبد الله ابن عمرو بن العاص عن أبيه قال: جاء خصمان يختصمان إلى رسول الله ﷺ، قال لى: يا عمرو اقض بينهما. قلت: أنت أولى منى بذلك يا نبى الله، قال: وإن كان، قلت: على ماذا أقضى؟ قال إن أصبت القضاء بينهما فلك عشر حسنات، وإن اجتهدت فأخطأت فلك حسنة. قال سعيد بن منصور: وحدثنا فرج بن فضالة عن ربيعة بن يزيد، عن عقبة بن عامر، عن رسول الله ﷺ، مثله، إلا أنه قال: إن أصبت فلك عشرة أجور، وإن أخطأت فلك أجر واحد... عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ أن رسول الله ﷺ، لما أراد أن يبعث معاذًا إلى اليمن قال: كيف تقضى إذا عرض لك القضاء؟ قال: أقضى بكتاب الله عز وجل. قال: فإن لم تجد فى كتاب الله؟ قال: فبسنّة رسول الله ﷺ. قال: فإن لم تجد فى سنّة رسول الله ولا فى كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيى ولا آلو. فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذى وفّق رسولَ رسولِ الله لما يرضى رسول الله... كتب إلىّ يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمرى... عن على بن أبى طالب قال: قلت: يا رسول الله الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم يمض فيه منك سنّة،

قال: اجمعوا له العالمين. أو قال: العابدين ـ من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأى واحد. حدثنا عبد الله بن ربيع... حدثنى ابن غنم أن رسول الله ﷺ، لما خرج إلى بنى قريظة والنضير قال له أبو بكر وعمر: يا رسول الله: إن الناس يزيدهم حرصًا على الإسلام أن يروا عليك زيًا حسنًا من الدنيا، فانظر إلى الحلة التى أهداها لك سعد بن عبادة فالبسها فليرك اليوم المشركون أن عليك زيًا حسنًا. قال: أفعل وايم الله، لو أنكما تتفقان على أمر واحد ما عصيتكما فى مشورة أبدًا. ولقد ضرب لى ربى لكما مثلاً، فأمثالكما فى الملائكة كمثل جبريل وميكائيل، فأما ابن الخطاب فمثله فى الملائكة كمثل جبريل؛ إن الله لم يدمّر أمة قط إلا بجبريل، ومثله فى الأنبياء كمثل نوح إذ قال: «رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديّارًا» ومثل ابن أبى قُحافة فى الملائكة كمثل ميكائيل إذ يستغفر لمن فى الأرض، ومثله فى الأنبياء كمثل إبراهيم، إذ قال: ربِّ إنهن أضللن كثيرًا من الناس فمن تبعنى فإنَّه منى، ومَن عصانى فإنك غفور رحيم»؛ ولو أنكما تتفقان لى على أمر واحد ما عصيتكما فى مشاورة أبدًا، ولكن شأنكما فى المشاورة شىء كمثل جبريل وميكائيل ونوح وإبراهيم»(٣٣).

وقد ذكر ابن حزم هذه الأدلة بيانًا لحجة القائلين بالرأى، ثم كرّ عليها ينازع فى دلالتها، ولذلك قال بعد ما ذكر:

«قال أبو محمد: هذا كل ما موّهوا به، ما نعلم لهم شيئًا غيره، وكله لا حجة لهم فى شىء منه»(٣٤).

أصول التشريع فى عهد النبى:

ويتبيَّن مما ذكر أنه كان فى العصر الذى عاش فيه النبى ﷺ، أصل للتشريع هو الرأى. قال المزنى: «الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا وهلمّ جرا، استعملوا المقاييس فى الفقه فى جميع الأحكام فى أمر دينهم(٣٥)»، وذلك إلى جانب الكتاب والسنة.

أما الكتاب فهو القرآن، وهو الكلام المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف، المنقول إلينا نقلاً متواترًا. وأما السنّة فى اصطلاح أهل الشرع، عند

الكلام على الأدلة الشرعية، فهى: ما صدر عن النبى ﷺ، غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير. والحديث هو قول الرسول وحكاية فعله وتقريره.

وقيل: الحديث خاص بقول الرسول دون رواية ما يدل على فعله أو تقريره. وقد يطلق الحديث على ما يشمل قول الصحابة والتابعين والمروى من آثارهم. وفى كتاب مناقب الإمام الشافعى لفخر الدين الرازى: «إن الحديث عبارة عن القرآن وعن خبر الرسول. وقد ساق الأدلة على أن لفظ الحديث متناول للقرآن تارة والخبر أخرى»(٣٦).

قال الدهلوى فى «حجة الله البالغة»، مبيِّنًا طريقة تشريع النبى بسنّته فى بساطة ويُسر أيام حياته: «اعلم أن رسول الله ﷺ لم يكن الفقه فى زمانه الشريف مدوّنًا، ولم يكن البحث فى الأحكام يومئذ مثل البحث من هؤلاء الفقهاء، حيث يبيّنون بأقصى جهدهم الأركان والشروط وآداب كل شىء ممتازًا عن الآخر بدليله، ويفرضون الصور، يتكلمون على تلك الصور المفروضة، ويحدّون ما يقبل الحدّ، ويحصرون ما يقبل الحصر، إلى غير ذلك من صنائعهم. أما رسول الله ﷺ، فكان يتوضأ فيرى الصحابة وضوءه فيأخذون به من غير أن يبيّن أن هذا ركن وذلك أدب، وكان يصلى فيرون صلاته فيصلون كما رأوه يصلى، وحج فرمق الناس حجه ففعلوا كما فعل. فهذا كان غالب حاله، ﷺ، ولم يبيِّن أن فروض الوضوء ستة أو أربعة، ولم يفرض أنه يحتمل أن يتوضأ إنسان بغير موالاة حتى يحكم عليه بالصحة والفساد إلا ما شاء الله، وقلما كانوا يسألونه عن هذه الأشياء.

عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: ما رأيت قومًا كانوا خيرًا من أصحاب رسول الله ﷺ، ما سألوه عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبُض، كلهن فى القرآن، منهن: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾(٣٧)، ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾(٣٨). قال: ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم. وقال ابن عمر: لا تسألْ عما لم يكن، فإنى سمعت عمر بن الخطاب يلعن من سأل عما لم يكن. قال القاسم: إنكم تسألون عن أشياء ما أدرى ما هى، ولو علمناها ما حل لنا أن نكتمها. عن

عمر بن إسحاق، قال: لمَنْ أدركت من أصحاب رسول الله ﷺ، أكثر ممن سبقنى منهم، فما رأيت قومًا أيسر سيرة ولا أقل تشديدًا منهم، وعن عبادة بن يسر الكندى، وسئل عن امرأة ماتت مع قوم ليس لها ولى، فقال: أدركت قومًا ما كانوا يشدّدون تشديدكم ولا يسألون مسائلكم. أخرج هذه الآثار الدرامى»(٣٩).

«وكان ﷺ، يستفتيه الناس فى الوقائع فيفتيهم، وترفع إليه القضايا فيقضى فيها، ويرى الناس يفعلون معروفًا فيمدحه، أو منكرًا فينكر عليه، وكل ما أفتى به مستفيًا أو قضى به فى قضية أو أنكره على فاعله كان فى الاجتماعات»(٤٠).

الاختلاف فى الرأى فى ذلك العهد:

ولم يكن للخلاف الذى ينشأ حتمًا عن الاجتهاد بالرأى أثر ظاهر فى التشريع لذلك العهد، وهو تشريع كما رأينا بسيط لجماعة تأخذ باليسر فى أمرها والبساطة، كان النبى ﷺ، غير بعيد من القوم، يفصل بينهم فيما هم فيه مختلفون من أمر الأحكام.

قال ابن حزم: «وقد كان الصحابة يقولون بآرائهم فى عصره، ﷺ، فيبلغه ذلك، فيصوب المصيب، ويخطِّئ المخطئ(٤١)».

«وكان ينهاهم عن التفرُّق والتنازُع فى الدين اتباعًا لما جاء به القرآن، من مثل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾(٤٢)، وقوله: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾(٤٣)، وقوله: ﴿وَلا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾(٤٤)، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾(٤٥)، وقوله تعالى: ﴿وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا﴾(٤٦). روى أنه نهى الصحابة لما رآهم يتكلمون فى مسألة القدر، وقال: إنما هلك مَن قبلكم لخوضهم فى هذا. وقال، ﷺ: عليكم بدين العجائز، وهو ترك النظر. ولم ينقل عن أحد من الصحابة الخوض والنظر فى المسائل الكلامية مطلقًا، ولو وجد ذلك منهم لنقل كما نقل عنهم النظر فى المسائل الفقهية(٤٧).

وكان التنازع والاختلاف ـ حتى فيما عدا المسائل الكلامية ـ أشدّ شىء على رسول الله ﷺ؛ وكان إذا رأى من الصحابة اختلافًا يسيرًا فى فهم النصوص يظهر فى وجهه، حتى كأنما فقئ فيه حَب الرمان، ويقول: أبهذا أمرتم؟[٤٨].

ويقول ابن حزم: «قال أبو محمد: وقد ذمّ الله تعالى الاختلاف فى غير ما وضع فى كتابه»، قال الله عز وجل: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾[٤٩]، وقال تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ﴾[٥٠]، وقال تعالى مفترضًا للاتفاق، وموجبًا رفض الاختلاف: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ * وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا﴾، الآية، إلى قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[٥١]، وقال تعالى: ﴿وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[٥٢]. فصح أنه لا هدى فى الدين إلا ببيان الله تعالى لآياته، وأن التفرُّق فى الدين حرام لا يجوز. وقال تعالى: ﴿وَلا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾[٥٣]، وقال تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾[٥٤]، وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[٥٥]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾[٥٦]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾[٥٧]. حدثنا عبد الله بن يوسف، نا أحمد بن فتح، نا عبد الوهاب بن عيسى، ثنا أحمد بن محمد، نا أحمد بن على، نا مسلم ابن الحجاج، ثنا أبو كامل فضيل بن حسين الجحدرى، نا حماد بن زيد، ثنا أبو عمران الجونى، قال: كتب إلىّ عبد الله بن رباح الأنصارى، أن عبد الله بن عمرو، قال: هجرت إلى رسول الله ﷺ، يومًا، فسمع أصوات رجلين اختلفا فى آية، فخرج علينا رسول الله ﷺ، يُعرف فى وجهه الغضب فقال: «إنما هلك من كان قبلكم باختلافهم فى الكتاب». حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله، ثنا أبو إسحاق البلخى، ثنا الفهرى، ثنا البخارى، ثنا أبو الوليد هو الطيالسى، ثنا شعبة، أخبرنى

عبد الملك بن ميسرة، قال: سمعت النزّال بن سَبْرة، قال: سمعت عبد الله بن مسعود، قال: سمعت رجلاً قرأ آية سمعت من رسول الله ﷺ، خلافها، فأخذت بيده فأتيت به رسول الله ﷺ، فقال: «كلا كما محسن». قال شعبة: أظنه قال: «لا تختلفوا، فإن من قبلكم اختلفوا فهلكوا». حدثنا محمد بن سعيد، ثنا أحمد بن عون الله، ثنا قاسم بن أصبغ، ثنا محمد بن عبد السلام الخشنى، ثنا بندار، ثنا غندر، ثنا شعبة، عن عبد الله بن ميسرة عن النزال عن ابن مسعود عن النبى ﷺ، بهذا الحديث. وذكر شعبة فى آخره، قال: حدثنى مسعر عنه يرفعه إلى ابن مسعود عن رسول الله، ﷺ، قال: «لا تختلفوا». حدثنا عبد الله بن يوسف، ثنا أحمد بن فتح، ثنا عبد الوهاب بن عيسى، ثنا أحمد بن محمد، ثنا أحمد بن على، ثنا مسلم، ثنا عبيد الله بن معاذ، ثنا أبى، ثنا شعبة، ثنا عن محمد بن زياد، سمع أبا هريرة عن النبى ﷺ، قال: ذرونى ما تركتكم. فإنما هلك الذين من قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم». وبه إلى مسلم، ثنا يحيى بن يحيى وإسحاق بن منصور وأحمد بن سعيد بن صخر الدارمى، قال يحيى: أنا أبو قدامة الحارث بن عبيد، وقال إسحق: ثنا عبد الصمد، وهو ابن عبد الوارث التنورى، ثنا همام، وقال أحمد ثنا حبان، ثنا أبان، قالوا كلهم ثنا أبو عمران الجونى عن جندب بن عبد الله البلخى عن النبى ﷺ، أنه قال: «اقرأوا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم فإذا ختلفتم فقوموا». وبه إلى مسلم، حدثنى زهير بن حرب، ثنا جرير عن سهيل بن أبى صالح عن أبيه عن أبى هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله تعالى يرضى لكم ثلاثًا ويكره لكم ثلاثًا؛ فيرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئًا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرّقوا؛ ويكره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال». قال أبو محمد: ففى بعض ما ذكرنا كفاية؛ لأن الله تعالى نص على أن الاختلاف شقاق وأنه بغى، ونهى عن التنازع والتفرُّق فى الدين، وأوعد على الاختلاف بالعذاب العظيم وبذهاب الريح، وأخبر أن الاختلاف تفرقٌ عن سبيل الله؛ ومن عاج عن سبيل الله فقد وقع فى سبيل الشيطان»(٥٨).

نظرة إجمالية:

وجملة القول إن التشريع فى عهد النبى كان يقوم على الوحى من الكتاب والسُنّة، وعلى الرأى من النبى ومن أهل النظر، والاجتهاد من أصحابه بدون تدقيق فى تحديد معنى الرأى وتفصيل وجوهه، وبدون تنازع ولا شقاق بينهم.

«فرأى كل صحابى ما يسرّه الله له من عبادته (أى النبى) وفتاواه وأقضيته، فحفظها وعقلها وعرف فلكل شىء وجهًا من قبل حفوف القرائن به. فحمل بعضها على الإباحة، وبعضها على النسخ لأمارات وقرائن كانت كافية عنده. ولم يكن العمدة عندهم إلا وجدان الاطمئنان والثلج[٥٩] من غير التفات إلى طريق الاستدلال، كما نرى الأعراب يفهمون مقصود الكلام فيما بينهم، وتثلج صدورهم بالتصريح والتلويح والإيماء من حيث لا يشعرون[٦٠].

وفى نسخة خطية بدار الكتب الأهلية بباريس من كتاب «طبقات الفقهاء» للشيخ أبى إسحاق إبراهيم الفيروزبادى الشيرازى: «ذكر فقهاء الصحابة رضى الله عنهم: أعلم أن أكثر أصحاب رسول الله ﷺ، الذين صحبوه ولازموه كانوا فقهاء؛ وذلك أن طريق الفقه فى حق الصحابة، خطاب الله عز وجل، وخطاب رسوله ﷺ، وما عقل منها، فخطاب الله عز وجل هو القرآن، وقد أنزل ذلك بلغتهم على أسباب عرفوها وقصص كانوا فيها، فعرفوها مسطورة ومفهومة ومنطوقة ومعقولة، ولهذا قال أبو عبيدة فى كتاب «المجاز»: لم ينقل أن أحد (اً) فى الصحابة رجع فى معرفة شىء من القرآن إلى رسول الله ﷺ، وخطاب رسول الله ﷺ، أيضًا بلغتهم، يعرفون معناه ويفهمون منطوقه وفحواه، وأفعاله هى التى فعلها من العبادات والمعاملات والسير والسياسات، وقد شاهدوا ذلك كله وعرفوه، وتكرر عليهم وتحرّوه. ولهذا قال ﷺ: «أصحابى كالنجوم، فبأيهم اقتديتم اهتديتم». ولأن من نظر فيما تعلموه عن رسول الله ﷺ من أقواله، وتأمل ما وصفوه من أفعاله فى العبادات وغيرها، اضطر إلى العلم بفقههم وفضلهم، غير أن الذى اشتهر منهم بالفتاوى والأحكام، وتكلم فى الحلال والحرام جماعة مخصوصة... إلخ».

المفتون من الصحابة فى عهد النبى:

«وكان يفتى فى زمن النبى ﷺ من الصحابة: أبو بكر وعمر، وعثمان، وعلى، وعبد الرحمن بن عوف، وعبد الله بن مسعود، وأبى بن كعب ومعاذ بن جبل، وعمار بن ياسر، وحديفة بن اليمان، وزيد بن ثابت، وأبو الدرداء، وأبو موسى الأشعرى، وسلمان الفارسى، رضى الله عنهم»(٦١).

ويقول ابن حزم: «المكثرون من الصحابة، رضى الله عنهم، فيما روى عنهم من الفتيا، عائشة أم المؤمنين، عمر بن الخطاب، ابنه عبد الله، على بن أبى طالب، عبد الله بن العباس، عبد الله بن مسعود، زيد بن ثابت؛ فهم سبعة يمكن أن يجمع من فتيا كل واحد منهم سفر ضخم، وقد جمع أبو بكر محمد بن موسى بن يعقوب ابن أمير المؤمنين فتيا عبد الله بن العباس فى عشرين كتابًا. وأبو بكر المذكور أحد أئمة الإسلام فى العلم والحديث. والمتوسطون منهم فيما روى عنهم من الفتيا، رضى الله عنهم، أم سلمة أم المؤمنين، أنس بن مالك، أبو سعيد الخدرى، أبو هريرة، عثمان بن عفان، عبد الله بن عمر بن العاص، عبد الله بن الزبير، أبو موسى الأشعرى، سعد بن أبى وقاص، سلمان الفارسى، جابر بن عبد الله، معاذ بن جبل، أبو بكر الصديق، فهم ثلاثة عشر فقط، يمكن أن يجمع من فتيا كل امرئ منهم جزء صغير جدًا؛ ويُضاف إليهم طلحة، الزبير، عبد الرحمن بن عوف، عمران بن الحصين، أبو بكرة، عبادة بن الصامت، معاوية ابن أبى سفيان، والباقون منهم، رضى الله عنهم، مقلون فى الفتيا، لا يروى عن الواحد منهم إلا المسألة والمسألتان، والزيادة اليسيرة على ذلك فقط، يمكن أن يجمع من فتيا جميعهم جزء صغير فقط بعد التقصى والبحث»(٦٢).

وكان التشريع على الوجه الذى ذكرنا كافيًا فى إقامة الدين وسياسة جماعة قريبة عهد بحياة البداوة، لا تزال تخطو خطواتها الأولى فى سبيل تكوين الدولة وإقرار النظام.

شرائع العرب قبل الإسلام:

على أن الرسول، عليه السلام، إنما كان يريد بشريعته إصلاح ما عند العرب لا تكليفهم بما لا يعرفونه أصلاً.

قال الدهلوى: «وكان الأنبياء، عليهم السلام، قبل نبينا، ﷺ، يزيدون ولا ينقصون ولا يبدلون إلا قليلاً، فزاد إبراهيم، عليه السلام، على ملّة نوح عليه السلام أشياء من المناسك وأعمال الفطرة والختان؛ وزاد موسى عليه السلام، على ملّة إبراهيم عليه السلام، أشياء كتحريم لحوم الإبل ووجوب السبت، ورجم الزنا وغير ذلك. ونبينا ﷺ، زاد ونقص وبدّل، والناظر فى دقائق الشريعة، إذا استقرأ هذه الأمور وجدها عى وجوه: منها أن الملة اليهودية حملها الأحبار والرهبان فحرّفوها بالوجوه المذكورة فيما سبق، فلما جاء النبى ﷺ، ردّ كل شىء إلى أصله، فاختلفت شريعته بالنسبة إلى اليهودية، التى هى فى أيديهم، فقالوا هذه زيادة ونقص وتبديل وليس تبديلاً فى الحقيقة. ومنها أن النبى ﷺ بُعث بعثة تتضمن بعثة أخرى؛ فالأولى إنما كانت إلى بنى إسماعيل، وهو قوله تعالى: «هو الذى بَعث فى الأميين رسولاً منهم». وقوله تعالى: «لتُنذرَ قومًا ما أُنذرَ آباؤهم فهم غافلون». وهذه البعثة تستوجب أن يكون مادة شريعته ما عندهم من الشعائر وسنن العبادات ووجوه الارتفاقات. إذ الشرع إنما هو إصلاح ما عندهم لا تكليفهم ما لا يعرفونه أصلاً. ونظيره قوله تعالى: «قرآناً عربيًا لعلكم تعقلون»، وقوله تعالى: «لو جعلناه قرآنًا أعجميًا لقالوا لولا فُصّلت آياته أأعجمى وعربى»، وقوله تعالى: «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه». والثانية كانت إلى جميع أهل الأرض عامة»[٦٣]. فكان العربُ حين يدخلون فى الإسلام يظلون بالضرورة على شريعتهم كما هى، إلا ما بغيره الدين الجديد.

ويبيِّن هذا المعنى ما ذكره مؤلفو أصول الفقه عند الكلام على شرع من قبلنا. قالوا: إن العلماء اختلفوا فى النبى ﷺ، وأمته بعد البعثة، هل هم متعبدون بشرع من تقدم؟

وقد ذكر الشوكانى فى كتاب «إرشاد الفحول» أقوالاً أربعة فئ ذلك:

(١) أنه لم يكن متعبّدًا باتباع شرع من قبله، بل كان منهيًا عنه. ونسب الآمدى هذا المذهب للأشاعرة والمعتزلة.

(٢) أنه كان متعبّدًا بشرع من قبله إلا ما نسخ منه. ونقل هذا المذهب عن أصحاب أبى حنيفة، وعن أحمد فى إحدى الروايتين، وعن أصحاب الشافعى.

(٣) الوقف. حكاه ابن القشيرى وابن برهان.

ثم زاد الشوكانى مذهبًا رابعًا، فقال: «وقد فصل بعضهم تفصيلاً حسنًا، فقال: إنه إذا بلغنا شرع من قبلنا على لسان الرسول، أو لسان مَن أسلم، كعبد الله بن سلام وكعب الأحبار، لم يكن منسوخًا ولا مخصوصًا فإنه شرع لنا. وممن ذكر هذا القرطبى، وذيل الشوكانى بقوله: ولا بد من هذا التفصيل على قول القائلين بالتعبُّد لما هو معلوم من وقوع التحريف والتبديل، فإطلاقهم مقيّد بهذا القيد، ولا أظن أحدًا يأباه»[٦٤].

وفى كتاب «الإحكام فى أصول الأحكام» لابن حزم: «وأما شرائع الأنبياء عليهم السلام، الذين كانوا قبل نبينا محمد ﷺ، فالناس فيها على قولين، فقوم قالوا هى لازمة لنا ما لم ننه عنها؛ وقال آخرون هى ساقطة عنا ولا يجوز العمل بشىء منها إلا أن نخاطب فى ملتنا بشىء موافق لبعضها، فنقف عنده ائتمارًا لنبينا ﷺ، لا اتباعًا للشرائع الخالية»[٦٥].

وذكر علما أصول الفقه خلافًا آخر فى النبى ﷺ، قبل بعثته، هل كان متعبّدًا بشرع أم لا. فقيل إنه كان متعبّدًا قبل البعثة بشريعة آدم، وقيل بشريعة نوح، وقيل بشريعة إبراهيم، وقيل كان متعبدًا بشريعة موسى، وقيل بشريعة عيسى، وقيل كان على شرع من الشرائع، ولا يُقال كان من أمة نبى ولا على شرعه. وقيل كان متعبّدًا بشريعة كل من قبله من الأنبياء إلا ما نسخ منها واندرس، وقال بعضهم، بل كان على شريعة العقل، وقيل بالوقف»[٦٦].

وليس يعنينا أن نعرض لاستدلالات هذه المذاهب ومناقضاتها، فذلك ما لا طائل تحته.

النبى وشريعة العقل:

ولكن الذى يعنينا أن من علماء المسلمين مَن يرى أن النبى كان على شريعة العقل قبل أن يأتيه الوحى، ومنهم مَن يرى فى الشرائع الماضية أصلاً من أصول التشريع الإسلامى، وذلك يبيّن وجه ما أشرنا إليه من كفاية التشريعات القليلة التى رويت عن عهد النبى لحاجات الأمة العربية فى ذلك الحين.

وعلى الذى أسلفناه من قول بعض الأئمة: إن النبى ﷺ كان متعبّدًا قبل الوحى بشريعة العقل، فإن ذلك يقتضى أن يكون النبى ظل على هذه الشريعة بعد الوحى إلا ما غيره الشرع الجديد، والعقل كان أصلاً من أصول تشريعه فيما لم ينزل به تنزيل.

وإذا كان شرع من قبلنا معتبرًا فى التشريع الإسلامى حين لا يرد فى الإسلام ما يبطله، فمعنى ذلك أن شرائع من قبلنا كانت أصلاً من أصول التشريع فى صدر الإسلام، يثبت بها الحكم فى ما لم يرد فى الدين الجديد.

وقد ذكر علماء الأصول الاستصحاب باعتباره أصلاً من أصول الفقه فى بعض المذاهب.

قال الشوكانى: «الاستصحاب أى استصحاب الحال لأمر وجودى أو عدمى عقلى أو شرعى. ومعناه أن ما ثبت فى الزمن الماضى فالأصل بقاؤه فى الزمن المستقبل، مأخوذ من المصاحبة وهو بقاء ذلك الأمر ما لم يوجد ما يغيره فيُقال الحكم الفلانى قد كان فيما مضى، وكل ما كان فيما مضى ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء... العقل فى الأحكام الشرعية كبراءة الذمة من التكليف حتى يدل دليل شرعى على تغيره، وكنفى صلاة سادسة. قال القاضى أبو الطيب وهذا حجة بالإجماع من القائلين بأنه لا حكم قبل الشرع. قال: الثالثة: استصحاب الحكم العقلى عند المعتزلة؛ فإن عندهم أن العقل يحكم فى بعض الأشياء إلى أن يرد الدليل السمعى. وهذا لا خلاف بين أهل السنة فى أنه لا يجوز العمل به، لأنه لا حكم للعقل فى الشرعيات. قال: الرابعة: استصحاب الدليل مع احتمال المعارض، إما تخصيصًا إن كان الدليل ظاهرًا، أو نسخًا إن كان الدليل نصًا،

فهذا أمر معمول به إجماعًا، وقد اختلف فى تسمية هذا النوع بالاستصحاب، فأثبته جمهور الأصوليين، ومنعه المحققون، منهم: إمام الحرمين فى «البرهان»، والكِيَا فى «تعليقه» وابن السمعانى فى «القواطع»؛ لأن ثبوت الحكم من ناحية اللفظ لا من ناحية الاستصحاب. قال: الخامسة الحكم الثابت بالإجماع فى محل النزاع، وهو راجع إلى الحكم الشرعى، بأن يتفق على حكم فى حالة ثم تتغيّر بصفة المجمع عليه فيختلفون فيه فيستدل من لم يغير الحكم باستصحاب الحال؛ مثاله إذا استدل مَن يقول: إن المتيمم إذا رأى الماء فى أثناء صلاته لا تبطل صلاته، لأن الإجماع منعقد على صحتها قبل ذلك فاستصحب إلى أن يدل دليل على أن رؤية الماء مبطلة؛ وكقول الظاهرية: يجوز بيع أم الولد لأن الإجماع انعقد على جواز بيع هذه الجارية قبل الاستيلاد، فنجن على ذلك الإجماع بعد الاستيلاد. وهذا النوع هو محل الخلاف كما قاله فى «القواطع»، وهكذا فرض أئمتنا الأصوليون الخلاف فيها»[٦٧].

وبذلك يتبيَّن أن الاستصحاب فى بعض صوره أصل من أصول التشريع، يزيد على الأصول التى ذكرناها، ويؤيد اعتبار حكم العقل وشرع من قبلنا فى تقرير الأحكام العملية فى الإسلام.

وبناء على ما ذكرنا تكون مصادر الحكم فى عهد النبى غير ضيقة بما تستلزمه حاجات الجماعات ولا حاجات الأفراد.

الرأى فى عهد الخلفاء الراشدين:

مضى عهد النبى ﷺ، وجاء بعده عهد الخلفاء الراشدين منذ سنة ١١ هـ (٦٣٢ م) إلى ٤٠ هـ (٦٦٠ م).

وقد اتفق الصحابة على استعمال القياس فى الوقائع التى لا نص فيها من غير إنكار من أحد منهم. وابن حزم نفسه مع إنكاره للرأى يقول: «قال أبو محمد: فقد ثبت أن الصحابة رضى الله عنهم لم يفتوا برأيهم على سبيل الإلزام ولا على أنه حق، ولكن على أنه ظن يستغفرون الله تعالى منه، أو على سبيل صلح بين

الخصمين»[٦٨]، ويقول أيضًا فى الكتاب نفسه: «وأما القول بالرأى والاستحسان والاختيار فكثير منهم ـ رضى الله عنهم ـ جدًا، ولكنه لا سبيل إلى أن يوجد لأحد منهم أنه جعل رأيه دينًا أوجبه حكمًا، وإنما قالوا إخبارًا منهم بأن هذا الذى يسبق إلى قلوبهم، وهكذا يظنون، وعلى سبيل الصلح بين المختصمين، ونحو هذا»[٦٩].

ويكفينا من ابن حزم الظاهرى أن يعترف بوقوع الرأى من الصحابة كثيرًا، وإن ذهب فى تأويل وقوعه مذهبًا عجبًا.

عهد أبى بكر:

فمن ذلك رجوع الصحابة إلى اجتهاد أبى بكر، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فى أخذ الزكاة من بنى حنيفة وقتالهم على ذلك؛ وقياس خليفة رسول الله على الرسول فى ذلك بوساطة أخذ الزكاة للفقراء وأرباب المصارف، ومن ذلك قول أبى بكر لما سئل عن الكلالة: أقول فى الكلالة برأيى: فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان: الكلالة ما عدا الوالد والولد. ومن ذلك أن أبا بكر ورّث أم الأم دون أم الأب، فقال له بعض الأنصار: لقد ورّثت امرأة من ميت لو كانت هى الميتة لم يرثها، وتركت امرأة لو كانت هى الميتة ورث جميع ما تركت، فرجع إلى التشريك بينهما فى السدس. ومن ذلك حكم أبى بكر بالرأى فى التسوية فى العطاء حتى قال له عمر: كيف تجعل مَن ترك دياره وأمواله، وهاجر إلى رسول الله كمن دخل فى الإسلام كرهًا؟ فقال أبو بكر: إنما أسلموا لله وأجورهم على الله، وإنما الدنيا بلاغ[٧٠]، وحيث انتهت النوبة إلى عمر فرق بينهم. ومن ذلك قياس أبى بكر تعيين الإمام بالعهد على تعيينه بعقد البيعة، حتى إنه عهد إلى عمر بالخلافة، ووافقه على ذلك الصحابة»[٧١].

«ومن ذلك أن الصحابة قدموا الصديق فى الخلافة وقالوا: رضيه رسول الله ﷺ لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا؟ فقاسوا الإمامة الكبرى على إمامة الصلاة؛ وكذلك اتفاقهم على كتابة المصحف وجمع القرآن فيه، وكذلك اتفاقهم على جمع الناس على مصحف واحد، وترتيب واحد، وحرف واحد»[٧٢].

ومن ذلك كما فى «الطرق الحكمية»(٧٣): أن أبا بكر حَرَّق اللوطية وأذاقهم حر النار فى الدنيا قبل الآخرة... فإن خالد بن الوليد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كتب إلى أبى بكر الصديق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أنه وجد فى بعض نواحى العرب رجلاً ينكح كما تنكح المرأة، فاستشار الصديق أصحاب رسول الله ﷺ، وفيهم على بن أبى طالب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وكان أشدهم قولاً، فقال: إن هذا الذنب لم تعص به أمة من الأمم إلا واحدة فصنع الله بهم ما قد علمتم، أرى أن يحرقوا بالنار، فكتب أبو بكر إلى خالد أن يُحَرقوا. فحَرَّقوهم.

عهد عمر:

ومن ذلك ما روى عن عمر، أنه كتب إلى أبى موسى الأشعرى: أعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور برأيك... وفى كتاب عمر بن الخطاب إلى شريح: إذا وجدت شيئًا فى كتاب الله فاقض به ولا تلتفت إلى غيره: وإن أتاك شىء ليس فى كتاب الله فاقض بما سنّ رسول الله، ﷺ، فإن أتاك ما ليس فى كتاب الله ولم يَسُنّ رسول الله ﷺ، فاقض بما أجمع عليه الناس؛ وإن أتاك ما ليس فى كتاب الله ولا سنّة رسول الله ﷺ، ولم يتكلّم فيه أحد قبلك، فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخرَ. وما أرى التأخر إلا خيرًا لك. ذكره سفيان الثورى عن الشيبانى عن الشعبى عن شريح أن عمر كتب إليه»(٧٤).

ومن ذلك أنه لما قيل لعمر إن سَمُرَة قد أخذ الخمر من تجار اليهود فى العشور، وخلّها وباعها فقال: قاتل الله سمرة أما علم أن رسول الله ﷺ، قال: لعن الله اليهود حُرِّمت عليهم الشحوم فجملوها(٧٥)، وباعوها وأكلوا أثمانها، قاس الخمر على الشحم، وأن تحريمها تحريم لثمنها.

ومن ذلك أنه جلد أبا بكرة، حيث لم يكمل نصاب الشهادة، بالقياس على القاذف وإن كان شاهدًا لا قاذفًا.

ومن ذلك أن عمر حَرَّق حانوت خمّار بما فيه، وحرق قريبة يباع فيها الخمر، وحرق قصر سعد بن أبى وقّاص لما احتجب فى قصره عن الرعية، ودعا محمد

ابن مسلمة فقال: اذهب إلى سعد بالكوفة فحرق عليه قصره ولا تحدثن حدثًا حتى تأتينى، فذهب محمد إلى الكوفة فاشترى من نَبَطِىّ(٧٦) حزمة من حطب وشرط عليه حملها إلى قصر سعد، فلما وصل إليه ألقى الحزمة فيه وأضرم فيها النار، فخرج سعد فقال: ما هذا؟ قال: عزمة أمير المؤمنين فتركه حتى أحرق، ثم انصرف إلى المدينة. فعرض عليه سعد نفقة، فأبى أن يقبلها، فلما قدم على عمر قال: هلا قبلت نفقته؟ قال: إنك قلت لاتحدثن حدثًا حتى تأتينى.

وحلق رأس نصر بن حجاج ونفاه من المدينة لتشبيب النساء به. وضرب صبيغ بن عسيل التميمى على رأسه لما سأله عمّا لا يعنيه، وصادر عماله، فأخذ شطر أموالهم لما اكتسبوها بجاه العمل، واختلط ما يخصون به بذلك، فجعل أموالهم بينهم وبين المسلمين شطرين.

وألزم الصحابة أن يقلوا من الحديث عن رسول الله ﷺ، لما اشتغلوا به عن القرآن سياسة(٧٧) منه، إلى غير ذلك من سياساته التى ساس بها الأمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية، رحمه الله، ومن ذلك إلزامه للمطلِّق ثلاثًا بكلمة واحدة بالطلاق وهو يعلم أنها واحدة، ولكن لما أكثر الناس منه رأى عقوبتهم بإلزامهم به؛ ومن ذلك منعه بيع أمهات الأولاد، وإنما كان رأيًا منه رآه للأمة، وإلا فقد بِعْن فى حياة الرسول ﷺ، ومدة خلافة الصديق، ولهذا عزم على بن أبى طالب على بيعهن، وقال: إن عدم البيع كان رأيًا اتفق عليه هو وعمر، فقال قاضيه عبيدة السلمانى: يا أمير المؤمنين رأيك ورأى عمر فى الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك، فقال: اقضوا بما كنت تقضون، فإنى أكره الخلاف. فلو كان عنده نقص من رسول الله ﷺ، بتحريم بيعهن لم يضف ذلك إلى رأيه ورأى عمر، ولم يقل إنى رأيت أن يُبَعْن(٧٨).

عهد عثمان:

ومن ذلك قول عثمان لعمر فى واقعة: إن تتبع رأيك فرأيك أسَدّ، وإن تتبع رأى من قبلك فنِعْم ذلك الرأى، ولو كان فيه دليل قاطع على أحدهما لم يجزْ تصويبهما.

وجمع عثمان الناس على حرف واحد من الأحرُف السبعة التى أطلق لهم رسول الله ﷺ القراءة بها، لما كان ذلك مصلحة؛ فلما خاف الصحابة رضى الله عنهم على الأمة أن يختلفوا فى القرآن، ورأوا أن جمعهم على حرف واحد أسلم وأبعد عن وقوع الاختلاف فعلوا ذلك، ومنعوا الناس من القراءة بغيره(٧٩).

عهد على:

ومن ذلك قول على، رضي الله عنه، فى حد شارب الخمر: إنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فحدّوه حَدّ المفترين. قاس حَدّ الشارب على القاذف.

ومن ذلك أن عمر كان يشك فى قَوَد القتيل الذى اشترك فى قتله سبعة؛ فقال له على: يا أمير المؤمنين: أرأيت لو أن نفرًا اشتركوا فى سرقة أكنت تقطعهم؟ قال: نعم، قالوا: كذلك. وهو قياس للقتل على السرقة.

ومن ذلك تحريق على رضي الله عنه الزنادقة الرافضة وهو يعلم سنة رسول الله ﷺ، فى قتل الكافر. لكن لما رأى أمرًا عظيمًا جعل عقوبته من أعظم العقوبات ليزجر الناس عن مثله، ولذلك قال:

لما رأيتُ الأمرَ أمراً مُنْكَرا
أجَّجْتُ نارى ودعوتُ قنبرا

وقنبر غلامه(٨٠).

ومن ذلك قول على فى المرأة التى أجهضت بفزعها بإرسال عمر إليها: أما المأثم فأرجو أن يكون منحطًا عنك، وأرى عليك الدية، فقال له: عزمتُ عليك ألا تبرح حتى تضربها على بنى عدى، يعنى قومه، وألحقه عثمان وعبد الرحمن بن عوف بالمؤدِّب، وقالا: إنما أنت مؤدب ولا شىء عليك.. وروى هذه الواقعة ابن عبد البر على الوجه الآتى: «وعن عمر فى المرأة التى غاب عنها زوجها، وبلغه أنه يُتَحَدَّثُ عندها، فبعث إليها يعظها ويذكرها ويُوعدها إن عادت، فمخضت فولدت غلامًا فصوت ثم مات، فشاور أصحابه فى ذلك، فقالوا: والله ما نرى

عليك شيئًا، وما أردت بهذا إلا الخير، وعليٌّ حاضر. فقال: ما ترى يا أبا حسن؟ فقال: قد قال هؤلاء، فإن يك هذا جهد رأيهم فقد قضوا ما عليهم، وإن كانوا قاربوك فقد غشّوك، أما الإثام فأرجو أن يضعه الله عنك بنيّتك وما يعلم منك، وأما الغلام فقد والله غرمت، فقال له أنت والله صدقتنى؛ أقسمت عليك لا تجلس حتى تقسمها على بنى أبيك، يريد بقوله بنى أبيك، أى بنى عدى بن كعب رهط عمر رضي الله عنه»[٨١].

«ومن ذلك اختلافهم فى قول الرجل لزوجته: أنت على حرام - حتى قال أبو بكر وعمر: هو يمين، وقال على وزيد، هو طلاق ثلاث، وقال ابن مسعود: هو طلقة واحدة، وقال ابن عباس هو ظهار[٨٢]؛»[٨٣].

ظهور الخلاف بالرأى فى الأحكام:

وفى هذا العصر ظهر الخلاف بالرأى فى مسائل الأحكام. قال الشاطبى فى كتاب «الاعتصام»: «ولقد كان ﷺ، حريصًا على أُلْفَتِنا وهدايتنا حتى ثبت من حديث ابن عباس رضى الله عنهما، أنه قال: لما أُحضر النبى ﷺ، قال - وفى البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقال: هلمّ اكتب لكم كتابًا لن تضلوا بعده. فقال عمر: إن النبى ﷺ، غلبه الوجع، وعندكم القرآن فحسبنا كتاب الله. واختلف أهل البيت واختصموا، فمنهم مَن يقول: قربوا يكتبْ لكم رسول الله ﷺ، كتابًا لن تضلّوا بعده، ومنهم مَن يقول كما قال عمر. فلما كثُر اللغط والاختلاف عند النبى ﷺ، قال، قوموا عنى. فكان ابن عباس يقول: إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم. فكان - والله أعلم - وحيًا أوحاه الله إليه، أنه كتب لهم ذلك الكتاب لم يضلّوا بعده البتة، فتخرج الأمة من مقتضى قوله: «ولا يزالون مختلفين» بدخولها تحت قوله: «إلا مَن رحم ربُّك»، فأبى الله إلا ما سبق فى علمه من اختلافهم كما اختلف غيرهم»[٨٤].

وفى شرح السيد الشريف على «المواقف»: قال الآمدى؛ كان المسلمون عند وفاة النبى ﷺ، على عقيدة واحدة وطريقة واحدة، إلا مَن كان يبطن النفاق

ويظهر الوفاق، ثم نشأ الخلاف فيما بينهم أولاً فى أمور اجتهادية لا توجب إيمانًا ولا كفرًا، وكان غرضهم منها إقامة مراسم الدين وإدامة مناهج الشرع القويم، وذلك كاختلافهم عند قول النبى فى مرض موته: ائتونى بقرطاس أكتب لكم كتابًا لا تضلّوا بعدى، حتى قال عمر، إن النبى قد غلبه الوجع، حسبنا كتاب الله، وكثر اللغط فى ذلك حتى قال النبى: قوموا عنّى، لا ينبغى عندى التنازع. وكاختلافهم بعد ذلك فى التخلف عن جيش أسامة، فقال قوم بوجوب الأتباع لقوله ﷺ: جهّزوا جيش أسامة. لعن الله مَنْ تَخلّف عنه؛ وقال قوم بالتخلّف انتظارًا لما يكون من رسول الله فى مرضه، وكاختلافهم بعد ذلك فى موته حتى قال عمر: مَن قال إن محمدًا قد مات علوته بسيفى، وإنما رُفع إلى السماء كما رُفع عيسى ابن مريم. وقال أبو بكر: من كان يعبد محمدًا فإن محمدًا قد مات، ومَن كان يعبد إله محمد فإنه حى لا يموت، وتلا قوله تعالى: «وما محمد إلا رسولٌ قَدْ خلت من قبله الرسل، أفإن مات أو قُتِلَ انقلبتم على أعقابكم...» الآية. فرجع القوم إلى قوله؛ وقال عمر: كأنى ما سمعت هذه الآية إلا الآن. وكاختلافهم بعد ذلك فى موضع دفنه بمكة أو بالمدينة أو القدس، حتى سمعوا ما رُوى عنه، من أن الأنبياء يدفنون حيث يموتون. وكاختلافهم فى الإمامة. وثبوت الإرث عن النبى كما مر، وفى قتال مانعى الزكاة حتى قال عمر: كيف نقاتلهم وقد قال ﷺ: أمِرْتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم؛ فقال له أبو بكر: أليس قد قال: إلا بحقها، ومن حقها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، ولو منعونى عقالاً مما أدّوه إلى النبى لقاتلتهم عليه. ثم اختلافهم بعد ذلك فى تنصيص أبى بكر على عمر بالخلافة، ثم فى أمر الشورى حتى استقر الأمر على عثمان، ثم اختلافهم فى قتله، وفى خلافة على ومعاوية وما جرى فى وقعة الجمل وصفين، ثم اختلافهم أيضًا فى بعض الأحكام الفروعية كاختلافهم فى الكلالة، وميراث الجد مع الأخوة، وعَقْل الأصابع، وديات الأسنان. وكان الخلاف يتدرّج ويترقى شيئًا فشيئًا إلى آخر أيام الصحابة»[٨٥].

وقد عرض ابن حزم فى كتاب «الإحكام» لقصة الصحيفة التى تعتبر أول خلاف قائم على الرأى ظهر فى الإسلام فقال: «عن ابن عباس قال: لما اشتد

برسول الله ﷺ، وجعه، قال ائتونى بكتاب أكتبْ لكم كتابًا لا تضلّوا بعدى، فقال عمر: إن النبى ﷺ، غلبه الوجع، وعندنا كتاب الله حسبنا، فاختلفوا وكثر اللغط، فقال: قوموا عنى ولا ينبغى عندى التنازع. فخرج ابن عباس يقول: إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله وبين كتابه.

وحدثنا عبد الله بن ربيع عن ابن عباس فذكر هذا الحديث وفيه: أن قومًا قالوا عن النبى ﷺ، فى ذلك اليوم ما شأنه هَجَر؟ قال أبو محمد هذه زلة العالم التى حُذِّر منها الناس قديمًا، وقد كان فى سابق علم الله تعالى أن يكون بيننا الاختلاف، وتضل طائفة وتهتدى بهدى الله أخرى، فلذلك نطق عمر ومن وافقه مما نطقوا به، مما كان سببًا إلى حرمان الخير بالكتاب الذى لو كتبه لم يضل بعده. ولم يزل أمر هذا الحديث مهمًا لنا وشجى فى نفوسنا وغُصَّة نألم لها، وكنا على يقين من أن الله تعالى لا يدع الكتاب الذى أراد نبيه ﷺ، أن يكتبه فلن يضل بعده دون بيان ليحيا مَن حىَّ عن بيّنة إلى أن منَّ الله تعالى بأن أوْجَدَناه، فانجلت الكُرَبة، والله المحمود. وهو ما حدثناه عبد الله بن يوسف عن عائشة قالت: قال لى رسول الله ﷺ فى مرضه: ادع لى أبا بكر وأخاك حتى أكتب كتابًا، فإنى أخاف أن يتمنى مُتَمَنٌّ ويقول قائل أنا أولى، ويأبى الله والنبيون إلا أبا بكر. قال أبو محمد: هكذا فى كتاب عن عبد الله بن يوسف، وفى أم أخرى: ويأبى الله والمؤمنون. وهكذا حدثناه عبد الله بن ربيع عن عائشة عن النبى ﷺ، وفيه أن ذلك كان فى اليوم الذى بدئ فيه ﷺ بوجعه الذى مات فيه. قال أبو محمد: فعلمنا أن الكتاب المُراد يوم الخميس قبل موته ﷺ. بأربعة أيام كما روينا عن ابن عباس يوم قال عمر ما ذكرنا، إنما كان فى معنى الكتاب الذى أراد ﷺ، أن يكتبه فى أول مرضه قبل يوم الخميس المذكور بسبع ليال لأنه ﷺ ابتدأ وجعه يوم الخميس فى بيت ميمونة أم المؤمنين وأراد الكتاب الذى قال فيه عمر ما قال يوم الخميس بعد أن اشتد به المرض. ومات ﷺ يوم الإثنين، وكانت مدة علّته، ﷺ، اثنى عشر يومًا؛ فصح أن ذلك الكتاب كان فى استخلاف أبى بكر. لئلا يقع ضلاله فى الأمة بعده ﷺ»(٨٦).

أسباب الاختلاف:

ويشير ابن حزم إلى أسباب الاختلاف الحادث فى هذه القصة وفى نحوها مما وقع فى عهد الصحابة بقوله:

«وقد تجد الرجل يحفظ الحديث ولا يحضره ذكره حتى يفتى بخلافه، وقد يعرض هذا فى آى القرآن، وقد أمر عُمَر على المنبر بألا يُزاد فى مهور النساء على عددٍ ذكره، فذكرته امرأة بقول الله تعالى: «وآتيتم إحداهن قنطارًا»، فترك قوله وقال: كل واحد أفْقَهُ منك يا عمر! وقال: امرأة أصابت وأمير المؤمنين أخطأ.

وأمر برجم امرأة ولدت لستة أشهر، فذكّره على بقول الله تعالى: «وحملُهُ وفِصالُه ثَلاثُون شهرًا»، مع قوله تعالى: «والوالدات يرضعن أولادَهنّ حَوْلَيْن كاملين»، فرجع عن الأمر برجمها. وهم أن يسطو بعيينة بن حصن، إذ قال له: يا عمر، ما تعطين الجزل، ولا تحكم فينا بالعدل، فذكّره الحرُّ بن قيس بن حصن بن حذيفة بقول الله تعالى: «وأعْرِضْ عن الجاهلين»، وقال له: يا أمير المؤمنين، هذا من الجاهلين؛ فأمسكَ عمر، وقال يوم مات رسول الله ﷺ: والله ما مات رسول الله ﷺ، ولا يموت حتى يكون آخرنا - أو كلامًا هذا معناه - حتى قرئت عليه: «إنك مَيِّتٌ وإنهمْ مَيِّتُون»، فسقط السيف من يده، وخَرّ إلى الأرض وقال: كأنى والله لم أكن قرأتها قط. فإذا أمكن هذا فى القرآن فهو فى الحديث أمكن، وقد ينساه البتة، وقد لا ينساه بل يذكره، ولكن يتأوّل فيه تأويلاً فيظن فيه خصوصًا أو نسخًا أو معنى ما»[٨٧]. وبقوله أيضًا: «والله العظيم، قَسَمًا بَرًا، ما اختلف اثنان قط فصاعدا فى شىء من الدين إلا فى منصوص بيِّن فى القرآن والسنة، فمن قائل: ليس عليه العمل، ومن قائل: هذا تُلُقِّى بخلاف ظاهره، ومن قائل: هذا خصوص، ومن قائل: هذا منسوخ، ومن قائل: هذا تأويل... فعلى هذا، وعلى النسيان للنص، كان اختلاف من اختلف فى خلافة أبى بكر»[٨٨].

وابن حزم يريد بذلك أن يفر من جعل الاختلاف بين الصحابة كان بسبب الرأى؛ ولا شك أن ما ذكره من أسباب الاختلاف صحيح، ولكن الركون إلى الرأى

هو سبب الاختلاف حتى فى هذا الذى يورده، وقد صرح الشاطبى فى كتاب الاعتصام»[٨٩] بأن الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار ومجالاً للظنون، وأن مجال الاجتهاد ومجالات الظنون لا تتفق عادة. وإنا نقطع بأن الخلاف فى مسائل الاجتهاد واقع ممن حصل له محض الرحمة وهم الصحابة ومن اتبعهم بإحسان، رضى الله عنهم، وأنهم فتحوا للناس باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه».

تفاوت الخلاف فى عهود الخلفاء الراشدين:

ولم يكن وقوع الاختلاف مطردًا على سواء فى عهود الخلفاء الراشدين.

ويقول ابن قيّم الجوزية فى كتاب «إعلام الموقعين»: «وأما الصديق فصان الله خلافته عن الاختلاف المستقر فى واحد من أحكام الدين. وأما خلافة عمر فتنازع الصحابة تنازعًا يسيرًا فى قليل من المسائل جدًا، وأقرّ بعضهم بعضًا على اجتهاده من غير ذم ولا طعن. وترجع قلة الاختلاف فى عهد عمر إلى حزمه[٩٠] وحريته وحُسن سياسته واعتماده على الشورى[٩١].

فلما كانت خلافة عثمان اختلفوا فى مسائل يسيرة صحب الاختلاف فيها بعض الكلام واللوم، كما لام على عثمان فى أمر المتعة[٩٢] وغيرها، ولامه عَمّار ابن ياسر وعائشة فى بعض مسائل قسمة الأموال والولايات.

فلما أفضت الخلافة إلى على، كرّم الله وجهه، صار الاختلاف بالسيف.

وقال الدّهْلَوى فى هذا المعنى «وأكابر هذا الوجه (يريد الفتوى) عمر، وعلى، وابن مسعود، وابن عباس، رضى الله عنهم. لكن كان من سيرة عمر رضي الله عنه، أنه كان يشاور الصحابة ويناظرهم حتى تتكشف الغُمة ويأتيه الثّلَج، فصار غالب قضاياه وفتاواه متبعة فى مشارق الأرض ومغاربها، وهو قول إبراهيم (يريد النّخعى): لما مات عمر رضي الله عنه ذهب تسعة أعشار العلم، وقول ابن مسعود رضي الله عنه: كان عمر إذا سلك طريقًا وجدناه سهلاً. وكان علىٌّ رضي الله عنه لا يشاور غالبًا، وكان أغلب قضاياه بالكوفة، لم يحملها عنه إلا ناس، وكان ابن مسعود رضي الله عنه بالكوفة، فلم يحمل عنه

غالبًا إلا أهل تلك الناحية، وكان ابن عباس رضى الله عنهما اجتهد بعد عصر الأولين فناقضهم فى كثير من الأحكام، واتبعه فى ذلك أصحابه من أهل مكة؛ ولم يأخذ بما تفرّد به جمهور أهل الإسلام. وأما غير هؤلاء الأربعة فكانوا يراوون دلالةً ـ يريد الاستنباط ـ ولكن ما كانوا يميّزون الركن والشرط من الآداب والسنن، ولم يكن لهم قول عند تعارض الأخبار وتقابل الدلائل إلا قليلاً، كابن عمر، وعائشة، وزيد بن ثابت، رضى الله عنهم»[٩٣].

أصول الأحكام الشرعية فى هذا العهد:

وفى هذا العهد صارت أصول الأحكام الشرعية أربعة: الكتاب، والسنة[٩٤]، والرأى أو القياس، والإجماع، أى ما عليه جماعة المسلمين من التحليل والتحريم.

الإجماع:

قال الشافعى: «ومَن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم. ومَن خالف ما تقوله جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التى أمر بلزومها. وإنما تكون الغفلة فى الفرقة، فأما الجماعة فلا يكون فيها كافة غفلة عن معنى كتاب الله تعالى: ولا سنة، ولا قياس، إن شاء الله تعالى»[٩٥].

وليس يخلو من غموض هذا المعنى الذى اتفق المختلفون عليه فى بيان معنى الإجماع، ثم اختلفوا توضيحه.

قال ابن حزم: «اتفقنا نحن وأكثر المخالفين لنا على أن الإجماع من علماء أهل الإسلام حجة وحق مقطوع به فى دين الله عز وجل، ثم اختلفنا: فقالت طائفة: هو شىء غير القرآن وغير ما جاء عن النبى ﷺ، لكنه أن يجتمع علماء المسلمين على حكم لا نص فيه لكن برأى منهم أو بقياس منهم على منصوص. وقلنا نحن: هذا باطل ولا يمكن البتة أن يكون إجماع من علماء الأمة على غير نص من قرآن أو سنة عن رسول الله ﷺ، يبيِّن فى أن قول المختلفين هو الحق[٩٦]».

وقال ابن حزم: «قال أبو محمد: فقالت طائفة: الإجماع إجماع الصحابة رضى الله عنهم فقط، وأما إجماع مَنْ بعدهم فليس إجماعًا؛ وقالت طائفة: إجماع أهل كل عصر إجماع صحيح، ثم اختلف هؤلاء، فقالت طائفة منهم: إذا صح إجماع كل عصر فهو إجماع صحيح، وليس لهم ولا لأحد مِنْ بعدهم أن يقول بخلافه؛ وقالت طائفة منهم أخرى: بل يجب مراعاة ذلك العصر: فإن انقرضوا كلهم ولم يحدثوا ولا أحد منهم خلافًا لما أجمعوا عليه، فهو إجماع قد انعقد لا يجوز لأحد خلافه، وإن رجع أحد منهم عما أجمع عليه مع الصحابة فله ذلك، ولا يكون ذلك إجماعًا؛ وقالت طائفةك إذا اختلف أهل عصر فى مسألة ما، فقد ثبت الاختلاف، ولا ينعقد فى تلك المسألة إجماع أبدًا، وقالت طائفة: إذا اختلف أهل عصر ما فى مسألة ما، ثم أجمع أهل العصر الذى بعدهم على بعض قول بعض أهل العصر الماضى فهو إجماع صحيح لا يسع أحدًا خلافُه أبدًا: وقالت طائفة: إذا اختلف أهل العصر على عشرة أقوال مثلاً أو أقل أو أكثر، فهو اختلاف فيما اختلفوا فيه، وهو إجماع صحيح على ترك يقولوا به من الأقوال، فلا يسع أحدًا الخروج على تلك الأقوال كلها، وله أن يتخيّر منها ما أداه إليه اجتهاده؛ وقالت طائفة: ما لا يعرف فيه خلاف فهو إجماع صحيح لا يجوز خلافه لأحد، وقالت طائفةك ليس هو إجماعًا؛ وقالت طائفة: إذا اتفق الجمهور على قول، وخالفهم واحد من العلماء، فلا يُلتفت إلى ذلك الواحد" وقول الجمهور هو إجماع صحيح، وهذا قول محمد بن جرير الطبرى، وقالت طائفة: ليس هذا إجماعًا، وقالت طائفة: قول الجمهور والأكثر إجماع وإن خالهم مَنْ هو أقل منهم عددًا؛ وقالت طائفة: ليس هذا إجماعًا: وقالت طائفة: إجماع أهل المدينة هو الإجماع، وهذا قول المالكيين، ثم اختلفوا، فقال ابن بكير منهم وطائفة معه: سواء كان عن رأى أو قياس، أو نقلاً؛ وقال محمد بن صالح الأبهرى منهم وطائفة معه: إنما ذلك فيما كان نقلاً فقط؛ وقالت طائفة: إجماع أهل الكوفة، وهذا قول بعض الحنفيين، وقالت طائفة: إذا جاء القول عن الصاحب الواحد أو أكثر من واحد من الصحابة ولم يعرف له مخالف منهم فهو إجماع، وإن خالفه من بعد الصحابة رضى الله عنهم، وهو قول بعض الشافعيين وجمهور الحنفيين والمالكيين، وقال

بعض الشافيين: إنما يكون إجماعًا إذا اشتهر ذلك القول فيهم ولم يعرف له منهم مخالف؛ وأما إذا لم يشتهر ولا انتشر، فليس إجماعًا، بل خلافُه جائز[٩٧]».

الإجماع طور من أطوار الرأى:

كل هذه المعانى المختلفة للإجماع لم تفصل هذا التفصيل إلا حينما دُوِّنَتْ العلوم ونُظِّمت قواعدها، لكنها تدل على أن الإجماع فى نشأته كان معنى مبهمًا صالحًا لأن يُحَمّل على كل هذه المعانى، كما كان الرأى نفسه مبهمًا غير مقسم ولا معين. وما الإجماع فى بدء أمره إلا طور من أطوار الرأى ومظهر من مظاهر تنظيمه، وتنظيم التشريع والديمقراطية به، فى دولة أخذت تخرج من دور البداوة إلى صورة من صور الحكم الديمقراطى المنظم.

شأن عمر فى هذا الباب:

ومن الطبيعى أن يكون شأن عمر بن الخطاب فى هذا الباب شأنًا كبيرًا، فإنه أول مَن وضع الأسس الأولى لتنظيم العمل الحكومى فى الدولة الإسلامية. فإن أبا بكر إنما استطاع فى مدة حكمه اليسيرة أن يقمع الفتن ويفتح اليمامة وبعض أطراف العراق والشام، والذى عرف عنه من شئون التنظيم الحكومى هو أنه أول مَن اتخذ الحاجب وصاحب الشرطة فى الإسلام، أما عمر فقد فتح الفتوحات وكثر المال فى دولته إلى الغاية حتى عمل بيت المال، ووضع للديوان، ورتب لرعيته ما يكفيهم، وفرض للأجناد، كما فى «تاريخ الخميس»[٩٨].

وجاء أيضًا فى الكتاب نفسه: «وأول مَن وضع التاريخ بعام الهجرة وضعه فى السنة السابعة عشرة، وهو أول مَن جمع الناس على إمام فى قيام رمضان، وأول من أخَّر المقام عن موضعه وكان ملصقًا بالبيت وقيل بل أول من أخره رسول الله ﷺ، وأول مَن حمل الدرة لتأديب الناس وتعزيرهم، وفتح الفتوح ووضع الخراج، ومصر الأمصار، واستقضى القضاة ودون الديوان وفرض العطية»[٩٩].

وجاء فى كتاب: «الإدارة الإسلامية فى عز العرب»: للأستاذ محمد كرد على بك المطبوع سنة ١٩٣٤ م: «ومما تعلقت به همة عمر إحداثُ أوضاع جديدة

اقتضتها حالة التوسع فى الفتوح، فهو أول مَن حَمل الدِّرّة، وهو أول مَن دوَّن الدواوين على مثال دواوين الفرس والروم، دونها عَقِيل بن أبى طالب ومخْرَمة بن نَوْفل وجُبَيْر بن مُطعِم، وكانوا من نبهاء قريش لهم علم بالأنساب وأيام الناس. والديوان: الدفتر أو مجتمع الصحف، والكتاب يكتب فيه أهل الجيش وأهل العطية، وعرفوا الديوان بأنه موضع لحفظ ما تعلّق بحقوق السلطنة من الأعمال والأموال ومَن يقوم بها من الجيوش والعمال، وأطلق بعد حين على جميع سجلات الحكومة، وعلى المكان الذى يجلس فيه القائمون على هذه السجلات والأضابير والطوامير. وثبت أنه كان له سجن، وأنه سجن الحطيئة على الهجو، وسجن صبيغًا على سؤاله عن «الذاريات»، و«المرسلات» و«النازعات» وشِبْهِهن، وضربه مرة بعد مرّة ونفاه إلى العراق، وكتب ألا يجالسه أحد، فلو كانوا مائة تفرّقوا عنه، حتى كتب إليه عامله أن حسُنت توبته، فأمره عمر فخلى بينه وبين الناس. وكانت أعمال عمر جدًا كلها؛ لا يجوز لأحد أن يجلس فى المسجد فى غير أوقات الصلاة؛ وبنى فى المسجد رحبة تسمى البطيحا. قال: مَن كان يريد أن يلفظ أو ينشد شعرًا أو يرتفع صوته فليخرج إلى الرحبة. وما كان المسجد فى أيامه ليغير الصلاة والقضاء. وكان الخلفاء يجلسون فى المسجد لقضاء الخصومات؛ ولما كثُرت الفتوحات وأسلمت الأعاجم وأهل البوادى وكثُر الولدان أمر عمر ببناء بيوت المكاتب، ونصب الرجال لتعليم الصبيان وتأديبهم.

وضع عمر أول ديوان فى الإسلام للخراج والأموال بدمشق والبصرة والكوفة على النحو الذى كان عليه قبل، وقيل إن أول ديوان وضع فى الإسلام هو ديوان الإنشاء، ودواوين الشام تكتب بالرومية، ودواوين العراق بالفارسية ودواوين مصر بالقبطية يتولاها النصارى والمجوس دون المسلمين. والسبب فى تدوين الدواوين أن عامل عمر على البحرين أتاه يومًا بخمسمائة ألف درهم، فاستعظمها، وجعل عليها حرّاسًا فى المسجد، فأشار عليه بعض مَن عرفوا فارس والشام أن يدوّن الدواوين يكتبون فيها الأسماء، وما لواحد واحد، وجعل الأرزاق مشاهرة، وجعل عمر تابوتًا - أى صندوقًا - لجمع صكوكه ومعاهداته؛ وجنّد الأجناد - أى ألّف القيالق - فصير فلسطين جندًا، والجزيرة جندًا، والموصل وقِنّسْرين جندًا.

وأصبح كل جند فى الشام والعراق يتألّف من مقاتلة المسلمين يقبضون أعطياتهم من البلد الذى نزلوه. فأصبحت الجندية خاصة بفئة المسلمين. ويسير الناس بقضهم وقضيضهم إلى الزحف عند الحاجة حتى النساء والأولاد. وما كان الجند يجعلون كلهم فى المسالح، بل يترك بعضهم فى البلاد يكونون على استعداد للوثبة عند أول إشارة. والغالب أنه كان يُترك فَضْلٌ فى بيوت الأموال خارج الحجاز ليستخدم فى طارئ إذا طرأ. وما كانت الصوافى تحمل كلها إلى الحجاز بل يدخر بعضها فى بيوت الأموال فى الشام والعراق ومصر؛ وجزء عظيم من دخل الدولة بصرف فى الوجوه التى أشرنا إليها.

وعمر هو أول مَن لُقِّب بأمير المؤمنين، وأول مَن استقضى القضاة، وأول مَن أحدث التاريخ الهجرى فأرَّخ سنة ستة عشر لهجرة رسول الله من مكة إلى المدينة، فكان أول مَن أرَّخ الكتب وختم على الطين. قال اليعقوبى: وأمر زيد بن ثابت أن يكتب الناس على منازلهم، وأمره أن يكتب لهم صكاكًا من قراطيسه ثم يختم أسفلها، فكان أول مَن صك وختم أسفل الصكاك. وغير أسماء المسلمين بأسماء الأنبياء، وكان أول مَن مصر الأمصار: مصر المصرين البصرة والكوفة. وكان إذا جاءته الأقضية المعضلة قال لعبد الله بن العباس: إنها قد طرأت علينا أقضية وعُضَل فأنت لها ولأمثالها، ثم أخذ بقوله. وما كان يدعو لذلك أحدًا سواه. وكان فى المسائل العامة يسأل الناس فى المسجد عن آرائهم ثم يعرض رأيه ورأيهم على مجلس شوراه وهم من كبار الصحابة، فما استقر عليه رأيهم أمضاه. فكانت أعماله ثمرة ناضجة من الآراء الصائبة، ولذلك ندرت هفواته فى الإدارة بالقياس إلى غيره لأنه يتروى ويعمل بآراء أهلى الرأى. ولما أرسل عبدالله ابن مسعود إلى العراق وزير أو معلمًا مع عمار بن ياسر الذى ولاه الإمارة كتب إلى أهل العراق: «وقد جعلت على بيت مالكم عبد الله بن مسعود وآثرتكم به على نفسى». وقد يبعث إلى بعض الأقطار عاملاً على الصلاة والحرب ويسميه أميرًا، وعاملاً على القضاء وبيت المال ويسميه معلمًا ووزيرًا، كما فعل فى العراق؛ أو يجمع للعامل بين الصلاة والخراج كعامل مصر. وتقسيم العمالات فى الشام يختلف عن اليمن، وعامل البحرين لا يكون كعامل اليمامة، وقد يبعث أناسًا

لمساحة الأرض، وأناسًا لتقدير الخراج، وآخرين لإحصاء الناس، وقال لعاملين له توليا مساحة العراق ووضع الخراج على سوادها: أخاف أن تكونا حمّلتما الأرض ما لا تطيقه، لئن سلمنى الله لأدعن أرامل العراق لا يحتجن إلى رجل بعدى أبدًا، وقال اللهم إنى أشهدك على أمراء الأمصار، فإنى إنما بعثهم ليعلّموا الناس دينهم وسُنّة نبيهم، ويعدلوا عليهم ويقسموا فيأهم بينهم، ويرفعوا إلىّ ما أشكل عليهم من أمورهم. وكان يرزق العامل بحسب حاجته وبلده(١٠٠)».

تفسير ظهور الإجماع:

ويفسر ظهور الإجماع فى هذا العصر، أن الأئمة بعد النبى، ﷺ، كانوا يستشرون فى الأحكام.

قال الشاطبى فى «الاعتصام»: «وكانت الأئمة بعد النبى ﷺ، يستشرون الأمناء من أهل العلم فى الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها، فإذا وقع فى الكتاب والسنة لم يتعدوه إلى غيره، اقتداء بالنبى ﷺ... وكان القراء أصحاب مشهورة عمر، كهولاً كانوا أو شبّانًا، وكان وَقّافًا عند كتاب الله»(١٠١).

وفى كتاب «مختصر جامع بيان العلم وفضله»: «وعين يوسف بن يعقوب بن الماجشون قال: قال لنا ابن شهاب ونحن نسأله: لا تحقروا أنفسهم لحداثة أسنانكم، فإن عمر بن الخطاب لحان إذا نزل به الأمر المعضل دعا الفتيان فاستشارهم يبتغى حدة عقولهم»(١٠٢).

وعن المسيب بن رافع قال: كان إذا جاء الشىء من القضاء ليس فى الكتاب ولا فى السنّة سُمِّى صوافى الأمراء فيُرفع إليهم، فجُمِع له أهل العلم، فما اجتمع عليه رأيهم فهو الحق»(١٠٣).

وكان أبو بكر وعمر إذا لم يكن لهما علم فى المسألة يسألان الناس.

وفى كتاب «إعلام الموقعين»: «... ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر فى كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضى به قضى به، وإن لم يجد فى كتاب الله نظر فى سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد ما يقضى به

قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ، قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون قضى فيه بكذا وكذا. وإن لم يجد سنة سنّها النبى ﷺ، جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شىء قضى به. وكان عمر يفعل ذلك، فإذا أعياه أن يجد ذلك فى الكتاب والسنة سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه قضاء؟ فإن كان لأبى بكر قضاء قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شىء قضى به»(١٠٤).

وفى الكتاب نفسه: «عن عبد الله بن مسعود قال: مَن عرض له منكم قضاء فليقض بما فى كتاب الله، فإن لم يكن فى كتاب الله فليقض بما قضى فيه نبيه ﷺ؛ فإن جاء أمر ليس فى كتاب الله ولم يقض فيه نبيه ﷺ، فليقض بما قضى به الصالحون؛ فإن جاء أمر ليس فى كتاب الله ولم يقض به نبيه ولم يقض به الصالحون فليجتهد رأيه؛ فإن لم يحسن فليقم ولا يستحى»(١٠٥).

قال الأستاذ أحمد أمين بك فى كتاب «فجر الإسلام»: «وقد وُجدت نزعة من العصر الأول لتنظيم هذا الرأى من طريق الاستشارة، فقد أخرج البغوى عن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر إذا ورد عليه خصوم نظر فى كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضى بينهم قضى بهِ، وإن لم يكن فى الكتاب وعَلِمَ من رسول الله ﷺ، فى ذلك الأمر سنة قضى بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين، وقال: أتانى كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله ﷺ، قضى فى ذلك بقضاء؟ فربما اجتمع عليه النفر كلهم يذكر فيه عن رسول الله قضاء.. فإن أعياه أن يجد فيه سنّة عن رسول الله ﷺ، جمع رءوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإن أجمع رأيهم على شىء قضى به، وكان عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فعل ذلك؛ فإن أعياه أن يجد فى القرآن والسنة نظر هل كان فيه لأبى بكر قضاء، فإن وجد أبا بكر قضى فيه بقضاء قضى به، وإلا دعا رءوس الناس؛ فإذا اجتمعوا على أمر قضى به»(١٠٦).

وكان العلماء من الصحابة يومئذ، وهم المعتبرون فى الإجماع قلة، كما بيّنا آنفًا، لا يتعذّر علاج التوفيق بين آرائهم وتعرف الاتفاق بينهم على حكم من الأحكام.

الرأى فى عهد بنى أمية:

وكان بعد ذلك عصر بنى أمية من سنة ٤٠ هـ (٦٦٠ م) إلى سنة ١٣٢ هـ (٧٤٩ م).

فى هذا العصر اتسعت مملكة الإسلام ودخلت فيها أمم من غير العرب، ونقل مركز الخلافة إلى دمشق الشام، وتفرق القراء وعلماء الصحابة فى البلاد، وصار كل واحد مُقْتَدى ناحيةٍ من النواحى؛ فكثرت الوقائع، ودارت المسائل فاستفتوا فيها، فأجاب كل واحد حسبما حفظه أو استنبطه؛ وإن لم يجد فيما حفظه أو استنبطه ما يصلح للجواب، اجتهد برأيه... فعند ذلك وقع الاختلاف بينهم على ضروب»[١٠٧].

وانتهى عهد الصحابة فى هذا العصر. قال ابن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦ هـ (٨٨٩ م) فى كتاب «المعارف»: «قال أبو محمد قال الواقدى: آخر مَن مات بالكوفة من الصحابة عبد الله بن أبى أوْفَى فى سنة ست وثمانين؛ وآخر مَن مات بالمدينة من الصحابة سَهْلُ بن سَعْد الساعدى سنة إحدى وتسعين، ويُقال هو ابن مائة، وآخر مَن مات بالبصرة من الصحابة أنَس بن مالك سنة إحدى وتسعين، ويُقال سنة ثلاث وتسعين؛ وآخر مَن مات بالشام عبد الله بن بسر سنة ثمان وثمانين، وممن تأخر موته واثلة بن الأسقع هلك بالشام سنة خمس وثمانين وهو ابن ثمان وتسعين، وهو من بنى ليث بن كنانة. أبو الطفيل رضى الله تعالى عنه هو أبو الطفيل بن عامر بن واثلة، رأى النبى ﷺ، وكان آخر مَن رآه موتًا، ومات بعد سنة مائة»[١٠٨].

وخَلَفَ بعد الصحابة التابعون، الذين ورِثُوا علمهم، وكل طبقة من التابعين إنما تفقهوا على مَن كان عندهم من الصحابة، فكانوا لا يتعدون فتاويهم إلا اليسير مما بلغهم من غير من كان فى بلادهم من الصحابة رضى الله عنهم، كاتباع أهل المدينة فى الأكثر فتاوى عبد الله بن مسعود، واتّباع أهل مكة فى الأكثر فتاوى عبد الله بن عباس، واتّباع أهل مصر فى الأكثر فتاوى عبد الله بن عمرو بن العاص»[١٠٩].

وجاء فى كتاب «إعلام الموقعين»: «وأكابر التابعين كانوا يُفتون فى الدين ويستفتيهم الناس، وأكابر الصحابة حاضرون يجوّزون لهم ذلك»[١١٠].

ولما انقرض عهد الصحابة وجاء على أثرهم التابعون، انتقل أمر الفُتيا والعلم بالأحكام إلى الموالى إلا قليلاً.

قال ابن القيّم فى كتاب «إعلام الموقعين»: «وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: لما مات العبادلة: عبد الله بن عباس، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عمرو بن العاص، صار الفقه فى جميع البلدان إلى الموالى؛ فكان فقيه أهل مكة عطاء بن رَباح، وفقيه أهل اليمن طاووس، وفقيه أهل اليمامة يحيى بن كثير، وفقيه أهل الكوفة إبراهيم، وفقيه أهل البصرة الحسن، وفقيه أهل الشام مكحول، وفقيه أهل خراسان عطاء الخراسانى، إلا المدينة فإن الله خصها بقُرَشى فكان فقيه أهل المدينة سعيد بن المُسَيَّب غير مُدافَع»[١١١].

تشعُّب وجوه الاختلاف فى هذا العصر وأسبابها:

تشعّبت فى هذا العصر وجوهُ الاختلاف بين المفتين، وتعدّدت مناحيها. وقد ألّف أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيِّد البَطَلْيَوْسى الأندلسى المتوفى سنة ٥٢١ هـ (١١٢٧ م) كتابًا سماه: «الإنصاف فى التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين فى آرائهم»[١١٢]، نبّه فيه على المواضع التى منها نشأ الخلاف بين العلماء حتى تباينوا فى المذاهب والآراء، وذكر أن الخلاف عرض لأهل الملة من ثمانية أوجه:

(١) الخلاف العارض من جهة اشتراك الألفاظ واحتمالها التأويلات الكثيرة. وهذا الباب ينقسم إلى ثلاثة أقسام: أحدها: اشتراك فى موضوع اللفظة المفردة، بأن تكون اللفظة موضوعة لمعان مختلفة متضادة أو غير متضادة، ومن هذا النوع قوله، ﷺ: «قصُّوا الشوارب واعفوا اللِّحى»، قال قوم: معناه وفّروا وأكثروا، وقال آخرون: قصّروا وانقصوا، وكلا القولين له شاهد من اللغة. هذا من الاشتراك فى المعانى المتضادة. أما الاشتراك فى المعانى المختلفة غير

المتضادة فهو كثير جدًا، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأَرْضِ﴾. ذهب قوم إلى أن كلمة «أو» هنا للتخيير، فقالوا السلطان مخيَّر فى هذه العقوبات، يفعل بقاطع السبيل أيها يشاء، وهو قول الحسن البصرى وعطاء، وبه قال مالك، وذهب آخرون إلى أن كلمة «أو» هنا للتفصيل والتعيين: فمن حارب وقَتل وأخذ المال، صُلِب، ومَن قتل ولم يأخذ المال قتل، ومَن أخذ المال ولم يقتل، قُطعت يده، وهو قول أبى مِجْلَز لاحق بن حُمَيْد التابعى، وحَجّاج بن أرْطاة النَّخعى الكوفى، وبه قال أبو حنيفة والشافعى واختلفوا فى النفى من الأرض: ما هو؟ فقال الحجازيون يُنفى من موضع إلى موضع، وقال العراقيون يسجن ويحبس، والعرب تستعمل النفى بمعنى السِّجن.

وثانيها ـ الاشتراك العارض من قبل اختلاف أحوال الكلمة دون موضع لفظها، مثل قوله تعالى: «ولا يُضَارَّ كاتبٌ ولا شَهيد". قال قوم: مضارة الكاتب أن يكتب ما لم يمل عليه، ومضارة الشهيد أن يشهد بخلاف الشهادة. وقال آخرون: مضارتهما أن يمنعا من أشغالهما ويُكلفا الكتابة والشهادة فى وقت يَشُقُّ ذلك فيه عليهما. وإنما أوجب هذا الخلاف أن قوله «لا يُضارّ» يحتمل أن يكون تقديره ولا يضار بفتح الراء، ويحتمل أن يكون تقديره أيضًا بكسر الراء. وقد رويت القراءتان بإظهار التضعيف مع الفتح ومع الكسر؛ فرأى بالأولى ابن مسعود، وبالثانية ابن عمر.

ومثل هذا قوله تعالى: «لا تُضارّ والدةٌ بولَدِها ولا مولودٌ بولدِه».

وثالثها ـ الاشتراك العارض من قِبَل تركيب الكلام وبناء بعض الألفاظ على بعض: ومنه ما يدل على معان مختلفة متضادة، ومنه ما يدل على معان مختلفة غير متضادة. فمن النوع الأول قوله تعالى: ﴿وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللاَّتِي لا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾. قال قوم: معناه وترغبون فى نكاحهن لما لهن، وقال آخرون: إنما أراد وترغبون عن نكاحهن لدمامتهن وقِلّة ما لهن، ومنه قول على رضي الله عنه: أيها الناس أتزعمون أنى قتلتُ

عثمان؟ ألا وإن الله قتله وأنا معه. أراد على رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن الله قتله وسيقتلنى معه، فعطف «أنا» على «الهاء» من «قتله»، وجعل «الهاء» فى «معه» عائدة على عثمان، وتأوله الخوارج على أنه عطف «أنا» على الضمير الفاعل فى قَتَلَه، أو على موضع المنصوب بأن، كما تقول: إن زيدًا قائم وعمرو، فترفع عمرًا عطفًا على موضع زيد وما عمل فيه، وجعلوا الضمير فى قوله معه عائدًا على الله تعالى، فأوجبوا عليه من هذا اللفظ أنه شارك فى قتل عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. ومن الدالّ على معان مختلفة غير متضادة قوله تعالى: «وما قَتَلُوه يقينًا»، فإن قومًا يرون الضمير من «قتلوه» عائدًا إلى المسيح ﷺ؛ وقومًا يرونه عائدًا إلى العلم المذكور فى قوله: «ما لَهُم بهِ منْ علمٍ إلا اتّباعَ الظنّ»، فيجعلونه من قول العرب (قتلت الشىء علمًا)، ومنه قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾. اختلفوا فى هذا التشبيه: من أين وقع؟ فذهب قوم إلى أن التشبيه إنما وقع فى عدد الأيام، واحتجوا بحديث رووه: أن النصارى كان فُرِض عليهم فى الإنجيل صوم ثلاثين يومًا، وأن ملوكهم زادوا فيها تطوّعًا حتى صيروها خمسين، وذهب آخرون إلى أن التشبيه إنها وقع فى الفرض لا فى عدد الأيام. يقول البَطَلْيَوْسى: وهذا القول هو الصحيح، وإن كان القولان جائزين فى كلام العرب، فإنك إذا قلت: أعطيت زيدًا كما أعطيت عمرًا، احتمل أن تريد: تساوى العطيتين، واحتمل أن تريد تساوى الإعطائين، وإن أعطيت أحدهما خلاف ما أعطيت الآخر.

(٢) الخلاف العارض من جهة الحقيقة والمجاز، وقد ذهب قوم إلى إثباته. يقول صاحب «الإنصاف»: «وإنما كلاً منافيه على مذهب مَن أثبته، لأنه الصحيح الذى لا يجوز غيره». والمجاز ثلاثة أنواع: نوع يعرض فى موضوع اللفظة؛ ونوع يعرض فى أحوالها المختلفة عليها من إعراب وغيره؛ ونوع يعرض فى التركيب وبناء بعض الألفاظ على بعض. فمثال النوع الأول: السلسلة؛ فإن العرب تستعملها حقيقة وتستعملها مجازًا بمعنى الإجبار والإكراه كقوله ﷺ: «عجبت لقوم يقادون إلى الجنة بالسلاسل»، بمعنى المنع من الشىء والكف عنه كقول أبى خِراش الشاعر المخضرم التابعى:

فليسَ كـعـهـدِ الدارِ يا أمَّ مـالكٍ

ولكنْ أحـاطتْ بالرقـاب السـلاسلُ

يريد بالسلاسل حدود الإسلام وموانعه، التى كفت الأيدى الغاشمة، ومنعت من سفك الدماء إلا بحقها، وبمعنى ما تتابع بعضه فى أثر بعض واتصل كقولهم تسلسل الحديث، وقولهم سلاسل الرمل. ومن هذا النوع قول الله عز وجل: «يا بنى آدمَ قد أنزَلْنا عليكم لِباسًا يوارى سَوآتكم»، ومعلوم أن الله لم ينزل من السماء ملابس تُلْبَس، وإنما تأويله - والله أعلم - أنه أنزل المطر فنبت عنه النبات، ثم رعته البهائم فصار صوفًا وشعرًا ووبرًا على أبدانها، ونبت عنه القطن والكتّان، واتخذت من ذلك أصناف الملابس، فسمى المطر لباسًا إذ كان سبب ذلك. ومن هذا الباب أيضًا قوله ﷺ: «يَنْزِلُ رَبُّنا كلّ ليلة إلى سماء الدنيا ثلثَ الليل الأخير، فيقول: هل من سائل فأعطيه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من تائب فأتوب عليه؟» - جعلته المجسِّمةُ نزولاً على الحقيقة، وقد أجمع العارفون على أن الله لا ينتقل، لأن الانتقال من صفة المُحْدثات، ولهذا الحديث تأويلان:

أحدهما - أن معناه: يَنْزِلُ أمرُه فى كل سَحَر، أى أن الله تعالى يأمر مَلَكًا بالنزول إلى سماء الدنيا. وقد تقول العرب: كتب الأمير إلى فلان كتابًا وقطع الأمير يد اللص، وضرب السلطان فلانًا، إذ هى تنسب الفعل إلى مَنْ أمَرَ به، كما تنسبه لمن فعله. ويقول العرب: جاء فلان إذا جاء كتابه. ويقولون للرجل: أنت ضربت زيدًا وهو لم يضربه، إذا كان قد رضى بذلك وشايع عليه.

وثانيهما - أن من المعانى المجازية للنزول الإقبال على الشىء بعد الإعراض عنه، والمقاربة بعد المباعدة، فيكون معنى الحديث على هذا: أن العبد فى هذا الوقت أقرب إلى رحمة الله منه فى غيره من الأوقات، وأن البارى سبحانه يُقبل على عباده بالتحنُّن والعطف فى هذا الوقت بما يلقيه فى قلوبهم من التنبيه والتذكير الباعثين لهم على الطاعة والجد فى العمل، ومن استعمال العرب النزول فى هذا المعنى قول حِطّان بن المُعَلّى من شعراء «الحماسة»:

أنزلني الدهرُ على حكمه
من شاهقٍ عالٍ إلى خَفْض

أى جعلنى أقارب من كنتُ أباعده، وأقْبِلُ على من كنت أعرض عنه، ومن ذلك أيضًا قولُه تعالى: «الله نورُ السموات والأرض»، تَوَهّم المجسِّمة أن الله نور، وإنما المعنى هادى السموات والأرض، والعرب تسمى كل ما جلا الشبهاتِ وأزال الالتباسَ وأوضح الحقَّ، نورًا. قال الله تعالى: «وأنْزَلْنا إليكم نورًا مبينًا» يعنى القرآن، ثم قال المؤلف: «ولو مُنِحَتْ المجسِّمةُ طرْفًا من التوفيق، وتأملت الآية بعين التحقيق، لوجدت فيها ما يبطل دعواهم بدون تكلف تأويل، ومن غير طلب دليل؛ لأن الله تعالى قال بعقب هذه الآية: «وَيضْرِبُ اللّهُ الأمثال للناسِ واللّهُ بكلِّ شىءٍ عليمٌ».

أما النوع الثانى: نوع الحقيقة والمجاز العارضين فى اللفظة من قِبَل أحوالها، فمثاله قوله تعالى: «فإذا عَزَمَ الأمرُ» والأمر لا يعزِم وإنما يُعزم عليه، ونحو قوله تعالى: «بل مكرُ الليل والنهار»، أى مكركم فى الليل والنهار. ويقول العرب: نهارك صائم، وليلك قائم.

وأما النوع الثالث: أى المجاز والحقيقة العارضان من طريق التركيب وبناء بعض الألفاظ على بعض، فنحو الأمر يَرِد بصيغة الخبر، والخبر يرد بصيغة الأمر، والإيجاب يرد بصيغة النفى، والنفى يرد بصيغة الإيجاب، والواجب يرد بصيغة الممكن أو الممتنع، والممكن والممتنع يردان بصيغة الواجب، والمدح يرد بصيغة الذم، والذم يرد بصيغة المدح، والتقليل يرد بصيغة التكثير، والتكثير يرد بصيغة التقليل؛ ونحو ذلك من أساليب الكلام التى لا يقف عليها إلا منتحقق بعلم اللسان. فمن الأمر الوارد بصيغة الخبر قوله تعالى: «والوالدات يُرْضِعنَ أولادَهُن حَوْلَيْنِ كاملَين»؛ وإنما المعنى لترضعْ الوالدات أولادهن. والخبر الوارد بصيغة الأمر كقوله تعالى: «أسمِعْ بهم وأبْصِرْ» أى ما أسمعهم وأبصرهم. أما الإيجاب الوارد بصيغة النفى، فكقولك: ما زال زيد عالمًا، فإن صيغته كصيغة قولك: ما كان زيد عالمًا، والأول إيجاب، والثانى نفى، وأما النفى الوارد بصورة الإيجاب

فنحو قولهم: لو جاءنى زيد لأكرمته؛ فصورته صورة كلام موجَب لأنه ليس فيه أداة من أدوات النفى، وهو منفى فى المعنى لأنه لم يقع المجىء ولا الإكرام؛ ومنه قوله تعالى: «ولو شئنا لآتينا كلَّ نفس هُداها»، «ولو شاء ربُّك لآمنَ مَنْ فى الأرض كلهم جميعًا». وورود الواجب بصورة الممكن كقوله تعالى: «فعسى اللهُ أن يأتىَ بالفتح»: وقوله: «عسى أن يبعثك ربُّكَ مقامًا محمودًا». وورود الممتنع بصورة الممكن كقول النابغة الذبيانى يرثى النعمان بن الحارث الغسّانى:

فإن تحىَ لا أملَلْ حياتى، وإن تمُتْ

فما فى حياتى بعد موتك طائل

وأما ورود المدح فى صورة الذم فمنه ما ذكره ابن جنّى: أن أعرابيًا رأى ثوبًا فقال: ما له محقه الله قال فقلت له: لم تقول هذا؟ فقال: إذا استحسنا شيئًا دعونا عليه. وأصل هذا أنهم يكرهون أن يمدحوا الشىء فيصيبونه(١١٣) بالعين فيعدلون عن مدحه إلى ذمّه، وأما ورود الذمّ فى صورة المدح فكقوله تعالى: «إنك لأنتَ الحليمُ الرشيد».

(٣) الخلاف العارض من جهة الإفراد والتركيب، وذلك أنك تجد الآية الواحدة ربما استوفت الغرض المقصود بها من التعبُّد، فلم تُحوِجك إلى غيرها، مثل قوله تعالى: «يا أيها الناسُ اتقوا ربَّكم»، وقوله تعالى: «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول»، وقوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا آمِنوا بالله ورسوله»؛ فإن كل واحدة من هذه الآيات قائمة بنفسها مستوفية للغرض المُراد منها، وكذلك الأحاديث الواردة كقوله: «الزعيم غارم، والبَيِّنَة على المدعى، واليمين على المدَّعَى عليه». وربما وردت الآية غير مستوفية للغرض المراد من التعبُّد، وورد تمام الغرض فى آية أخرى وكذلك الحديث، ومثال ذلك قوله تعالى: «وإذا سألك عبادى عنّى فإنّى قريبٌ أُجيبُ دعوة الداع إذا دعان»، ثم قال آية أخرى، «بل إياه تدعون فكيشفُ ما تدعون إن شاء»، فدل اشتراط المشيئة فى هذه الآية الثانية على أنه مُراد فى الآية الأولى، وربما وردت الآية مجملة ثم يفسرها الحديث، كالآيات الواردة مجملة فى الصلاة والزكاة والصيام والحج، ثم شرحت السنة والآثار جميع ذلك.

ولأجل هذا صار الفقيه مضطرًا فى استعمال القياس إلى الجمع بين الآيات المفترقة وبين الأحاديث المتغايرة وبناء بعضها على بعض. ووجه الخلاف العارض فى هذا الموضع أنه ربما أخذ بعض الفقهاء بمفرد الآية أو بمفرد الحديث؛ وبنى آخرُ قياسَه على جهة التركيب الذى ذكرنا، بأن يأخذ بمجموع آيتين أو بمجموع حديثين، أو بمجموع آيات أو بمجموع أحاديث، فيفضى بهما الحال إلى الخلاف فيما ينتجانه، فعلى مثل هذا رُكِّبت القياسات وأنتِجت النتائج، ووقع الخلافُ بين أصحاب القياس؛ وخالفهم قوم آخرون لم يروا القياس، ورأوا الأخذ بظاهر الألفاظ، فنشأ من ذلك نوع آخر من الخلاف، ومما اختلفت فيه أقوال الفقهاء من هذا الباب ما يكون لأخذ كل واحد منهم بحديث مفرد اتصل به ولم يتصل به سواه.

(٤) الخلاف العارض من جهة العموم والخصوص، وهو نوعان: أحدهما يعرض فى موضوع اللفظة المفردة؛ والثانى يعرض فى التركيب. فالأول: «كالإنسان»، يستعمل عمومًا نحو قوله تعالى: «إن الإنسانَ لَفى خُسر»، ويدل على أنه لفظ عام لا يخص واحدًا دون آخر قوله: «إلا الذين آمنوا»، فإن الاستثناء يكون إلا من جملة، ويستعمل خصوصًا نحو ذلك: جاءنى الإنسان، تريد شخصًا معيّنًا. والثانى نحو قوله تعالى: «لا إكراه فى الدين». قال قوم: «هذا خصوص فى أهل الكتاب لا يُكرَهون على الإسلام إذا أدَّوا الجزية؛ وقال قوم: هى عموم ثم نُسِخَت بقوله: «وجاهد الكُفّار والمنافِقينَ»، وقد يأتى من هذا الباب ما موضوعه فى اللغة على العموم ثم تخصصه الشريعة كالمتعة، فإنها عند العرب اسم لكل شىء استُمتع به لا يُخَصُّ به شىء دون آخر، ثم نقلت عن ذلك واستعملت فى الشريعة على ضربين: أحدهما ـ المتعة التى كانت مباحة فى أول الإسلام، ثم نهى عنها ونسخت بالنكاح والولى، والثانى ـ ما تُمتّع به المرأةَ من مهرها، كقوله تعالى: «ومتعوهّن، على الموسع قَدَرُهُ وعلى المقتر قَدَرُه»، وقد وقع الخلاف فى قوله تعالى: «فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورَهن فريضةً»، فكان ابن عباس يذهب بمعناه إلى المتعة الأولى؛ وذهب جماعة الفقهاء إلى أن المتعة الأولى منسوخة، وأن هذه الآية كالتى فى «البقرة»، وأن معنى قوله «فآتوهن أجورهن» إنما المراد المهر[١١٤].

(٥) الخلاف العارض من جهة الرواية، والعلل التى تعرض للحديث فتحيل معناه فربما أوهمت فيه معارضته بعضه لبعض، وربما ولّدت فيه إشكالاً يحوج العلماء إلى طلب التأويل البعيد على أضرّب:

العلة الأولى فساد الإسناد، وهذه العلة أشهر العلل عند الناس، حتى إن كثيرًا منهم يتوهّم أنه إذا صح الإسناد صحيح الحديث. وليس كذلك، وفساد الإسناد يكون من الإرسال(١١٥) وعدم الاتصال، ويكون من أن بعض الرواة صاحب بدعة أو متهم بكذب وقلة ثقة، أو مشهورًا ببله وغفلة، أو يكون متعصبًا لبعض الصحابة منحرفًا عن بعضهم، فإن من كان مشهورًا بالتعصُّب ثم روى حديثًا فى تفضيل مَن يتعصّب له ولم يرد من غير طريقه، لزم أن يستراب به.

ومما يبعث على الاسترابة بنقل الناقل أن يُعْلَم منه حرصٌ على الدنيا وتهافت على الاتصال بالملوك ونيل المكانة والحظوة عندهم، فإن من كان بهذه الصفة لم يؤمن عليه التغيير والتبديل والافتعال للحديث والكذب، حرصًا على مكسب يحصل عليه. وقد روى أن قومًا من الفرس واليهود وغيرهم لما رأوا الإسلام قد ظهر وعمّ ودوّخ وأذلّ جميع الأمم، ورأوا أنه لا سبيل إلى مناصبته، رجعوا إلى الحيلة والمكيدة، فأظهروا الإسلام من غير رغبة فيه، وأخذوا أنفسهم بالتعبُّد والتقشف. فلما حَمِد الناس طريقتهم ولّدوا الأحاديث والمقالات، وفرّقوا الناس فرقًا؛ وأكثرُ ذلك فى الشيعة، كما يحكى عن عبد الله بن سبأ اليهودى أنه أسلم واتصل بعلى ﵁، وصار من شيعته، فلما أخبرَ بقتله وموته قال: كذبتم والله! لو جئتمونا بدماغه مصرورًا فى سبعين صُرّة ما صدقنا بموته، ولا يموت حتى يملأ الأرض عدلاً كما مُلئت جورًا؛ نجد ذلك فى كتاب الله. فصارت مقالةً يُعرف أهلها بالسبئية. ويُقال إنه قال: على هو إله، وإنه يحيى الموتى، وإنما غاب ولم يمت. وإذا كان عمر بن الخطاب، ﵁، يتشدّد فى الحديث ويتوعّد عليه. والزمان زمان والصحابة متوافرون، والبدع لم تظهر، فما ظنك بالحال فى الأزمنة التى ذمّها الرسول، وقد كثُرت البدع وقلت الأمانة!.

العلة الثانية: نقل الحديث على المعنى دون اللفظ بعينه، فربما اتفق أن يسمع الراوى الحديث فيتصوّر معناه فى نفسه على غير الجهة التى أرادها، وإذا عبر

عن ذلك المعنى بألفاظ أخر، كان قد حدث بخلاف ما سمع مِنْ غير قصد منه، وذلك أن الكلام الواحد قد يحتمل معنيين وثلاثة. وقد يكون فيه اللفظة المشتركة، ومن ظريف الغلط الواقع فى اشتراك الألفاظ ما روى أن النبى ﷺ. وهب على رضي الله عنه، عمامة تُسمى «السحاب»؛ فاجتاز على رضي الله عنه، متعممًا بها، فقال النبى ﷺ، لمن كان معه: أما رأيتم عليًا فى السحاب؟ أو نحو ذلك من اللفظ. فسمعه بعض المتشيعين لعلى ﷺ، فظن أنه يريد السحاب المعروف، فكان ذلك سببًا لاعتقاد الشيعة أن عليًا فى السحاب إلى يومنا هذا.

العلة الثالثة: الجهل بالإعراب ومبانى كلام العرب ومجازاتها.

العلة الرابعة: وهى التصحيف، وذلك أن كثيرًا من المحدِّثين لا يضبطون الحروف، ولكنهم يرسلونها إرسالاً غير مقيدة ولا مثقفة اتكالاً على الحفظ؛ فإذا غفل المحدث عما كتب مدة من زمانه، ثم احتاج إلى قراءة ما كتب أو قرأه غيره، فربما رَفَعَ المنصوبَ ونصب المرفوع، فانقلبت المعانى إلى أضدادها، وربما تصحف له الحرف بحرف آخر لعدم الضبط فيه. فانعكس المعنى إلى نقيض المراد. كما يحرِّف «أفْرَع» بمعنى: تامّ الشعر إلى «أقرع» بالقاف بمعنى لا شعر برأسه، وذلك أن هذا الخط العربى شديد الاشتباه.

ومن ظريف ما وقع من التصحيف فى كتاب مسلم ومسنده الصحيح: نحن يوم القيامة على كذا انظر - وهذا شىء لا يتحصل له معنى. وهكذا نجده فى كثير من النسخ، وإنما هو: نحن يوم القيامة على كوم. والكوم جمع كومة وهو المكان المشرف، فصفحه بعض النقلة فكتب: نحن يوم القيامة على كذا، فقرأ مَن قرأ فلم يفهم ما هو فكتب على طرة الكتاب: أنظر، يأمر قارئ الكتاب بالنظر فيه وينبهه عليه، فوجده ثالث فظنه من الكتاب وألحقه بمتنه.

العلة الخامسة: هى إسقاط شىء من الحديث لا يتم المعنى إلا به.

العلة السادسة: هى أن ينقل المحدِّثُ الحديث ويغفل عن نقل السبب المُوجب له فيعرض من ذلك إشكال فى الحديث أو معارضة لحديث آخر.

العلة السابعة: هى أن يسمع المحدِّث بعض الحديث ويفوته سماع بعضه، كنحو ما روى من أن عائشة، رضى الله عنها، أخبرت أن أبا هريرة حدث أن رسول الله ﷺ، قال: «إن يكن الشؤم ففى ثلاث: الدار والمرأة والفَرَس». وهذا الحديث معارض للأحاديث الكثيرة الناهية عن التطير، فغضبت عائشة وقالت: والله ما قال هذا رسول الله قط. إنما قال: أهل الجاهلية يقولون: إن يكن الشؤم ففى ثلاث: الدار والمرأة والفرس. فدخل أبو هريرة فسمع الحديث ولم يسمع أوله. وهذا غير منكر أن يعرض، لأن النبى ﷺ كان يذكر فى مجلسه الأخبار حكاية ويتكلم بما لا يريد به أمرًا ولا نهيًا، ولا أن يجعله أصلاً فى دينه ولا شيئًا يُستسنّ به، وذلك معلوم من فعله ومشهور من قوله.

العلة الثامنة: نقل الحديث المصحَّف دون لقاء الشيوخ والسماع من الأئمة والاكتفاء بالأخذ من الصحف المسوّدة والكتب التى لا يعلم صحتها من سقمها، وربما كانت مخالفة لرواية شيخه، فيصحِّف الحروف ويبدِّل الألفاظ، وينسب جميع ذلك إلى شيخه ظالمًا.

(٦) الخلاف العارض من قبل الاجتهاد والقياس، وهو نوعان: أحدهما الخلاف الواقع بين المنكرين للاجتهاد والقياس والمثبتين لهما؛ والثانى خلاف يعرض بين أصحاب القياس فى قياسهم.

(٧) الخلاف العارض من قِبَل النّسخ وهو يعرض بين من أنكر النسخ ومن أثبته؛ ويعرض بين القائلين بالنسخ من جهة اختلافهم فى الأخبار: هل يجوز فيها النسخ كما يجوز فى الأمر والنهى أم لا؟ واختلافهم فى نسخ السنة للقرآن، واختلافهم فى أشياء من القرآن والحديث، ذهب بعضهم إلى أنها نسخت وبعضهم إلى أنها لم تنسخ.

(٨) الخلاف العارض من قِبَل الإباحة، أى من قبل أشياء أوْسَع الله تعالى فيها على عباده، وأباحها لهم على لسان نبيّه كاختلاف الناس فى الأذان ووجوه القراءات السبع، ونحو ذلك[١١٦].

وجدتْ فى العصر الذى نحن بصدده كلُّ هذه الخلافات أو أكثرها تبعًا لاستقرار الملك واتساعه، وتشعب حاجاته التشريعية، وخروج العرب من طور البداوة والأمية واتصالهم بأمم أعجمية لها حظ من العلم والمدنية. وكانت هذه الخلافات من بواعث النهضة الأولى لإنشاء العلوم العربية، وتدوين الحديث والتفسير على أنها أدوات لاستنباط الأحكام الشرعية من دلائلها، وللاجتهاد بالرأى الذى هو أصل من أصول الشرع.

نظرة إجمالية:

وجملة القول أن التشريع فى عهد النبى ﷺ، كان يقوم، كما بيّنا آنفًا، على الوحى من الكتاب والسُّنّة؛ وعلى الرأى من النبى ومن أهل النظر، والاجتهاد من أصحابه بدون تدقيق فى تحديد معنى الرأى وتفصيل وجوهه وبدون تنازع ولا شقاق بينهم.

ومضى عهد النبى، ﷺ، وجاء بعده عهد الخلفاء الراشدين من سنة ١١ هـ (٦٣٢ م) إلى ٤٠ هـ (٦٦٠ م)؛ وقد اتفق الصحابة فى هذا العهد على استعمال القياس فى الوقائع التى لا نص فيها من غير نكير من أحد منهم.

وفى هذا العهد أخذت تبدو الصورة الأولى للإجماع، بما كان يركن إليه الأئمة من مشاورة أهل الفتوى من الصحابة ـ وهم المتعبرون فى انعقاد الإجماع، وكانوا قلة لا يتعذّر تعرُّف الاتفاق بينهم(١١٧).

ولم يكن يُفْتى من الصحابة إلا حملة القرآن الذين قرأوه وكتبو وفهموا وجوه دلالته وعرفوا ناسخه ومنسوخه، وكانوا يسمون «القراء» لذلك، وتمييزًا لهم عن سائر الصحابة بهذا الوصف الغريب فى أمة أمية لا تقرأ ولا تكتب.

ولم يكن الرأى فى هذا الدور قد تعين معناه ولا تخصص. قال المرحوم الشيخ محمد الخضرى بك فى كتاب «تاريخ التشريع الإسلامى»: «بينا أنهم كانوا (أى الصحابة) يعمدون إلى الفتوى بالرأى، إن لم يكن هناك عندهم فى الحادثة نص من القرآن والسنة، والرأى عندهم إنما كان للعمل بما يرونه مصلحة وأقرب

إلى روح التشريع الإسلامى من غير نظر إلى أن يكون هناك أصل معيَّن للحادثة أو لا يكون. ألا ترى أن عمر حتم على محمد بن مَسْلَمَة أن يمر خليجُ جاره فى أرضه لأنه ينفع الطرفين ولا يضر محمدًا فى شىء. وأفتى بوقوع الطلاق الثلاث مرةً واحدة لأن الناس قد استعجلوا أمرًا كانت لهم فيه أناة، وحرم على مَن تزوّج امرأة فى عدتها أن يتزوّج بها مرة أخرى بعد التفريق بينهما، زجرًا له. والنظر فى المصالح يختلف باختلاف الناظرين، لذلك نجد بعض المفتين فى عصر عمر خالفوه فى ما رأى. وهناك مسائل خالف فيها عمر أبا بكر وقضى بغير ما كان يقضى به، كما ذكرنا فى ميراث الحد مع الأخوة، وفى التفضيل فى العطاء. وكذلك هناك مسائل أفتى فيها علىّ بغير ما أفتى به غيره من إخوانه. فقد كان يخرج الزكاة عن أموال اليتامى الذين فى حجره، وكان غيره يقول: ليس على مال اليتيم زكاة.

وقد بَيَّنا أن الخلاف لم يكن فى هذا العصر بالشىء الكثير، لأن أقضيتهم كانت بقدر ما ينزل من الحوادث، ولم تدوّن هذه الأقضية فى عصرهم، فقد انتهى ذلك الدور.

والفقه هو نصوص القرآن الكريم والسنّة الطاهرة المتبعة وما ارتضاه كبارُ الصحابة مما رواه لهم غيرهم من الصحابة أو ما سمعوه هم، وقليل من الفتاوى صادرة عن آرائهم بعد الاجتهاد والبحث، وأشهر المتصدرين للفتوى فى هذا العصر الخلفاء الأربعة، وعبد الله بن مسعود، وأبو موسى الأشعرى ومُعَاذ بن جَبَل، وأبىّ بن كعْب، وزيد بن ثابت، والمكثرون منهم عمر بن الخطاب، وعلى بن أبى طالب، وعبد الله بن مسعود، وزيد بن ثابت، وهذا فى الفرائض خاصة»(١١٨).

وفى كتاب «إعلام الموقعين» لابن قيّم الجوزية: «وقال محمد بن جرير: لم يكن أحد له أصحاب معروفون حرّروا فتياه ومذاهبه فى الفقه غير ابن مسعود، وكان يترك مذهبه وقوله لقول عمر، وكان لا يكاد يخالفه فى شىء من مذاهبه، ويرجع من قوله إلى قوله، وقال الشعبى كان عبد الله لا يقنُت، وقال لو قنت عمر لقنت عبد الله.

فصل: وكان من المفتين عثمان بن عفان، غير أنه لم يكن له أصحاب معروفون. والمبلغون عن عمر فتياه ومذاهبه وأحكامه فى الدين بعده أكثر من المبلغين عن عثمان والمؤدّين عنه. وأما على بن أبى طالب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فانتشرت أحكامه وفتاويه. ولكن قاتل الله الشيعة! فإنهم أفسدوا كثيرًا من علمه بالكذب عليه، ولهذا تجد أصحاب الحديث من أهل الصحيح لا يعتمدون من حديثه وفتواه إلا ما كان عن طريق أهل بيته وأصحاب عبد الله بن مسعود كعبيدة السلمانى، وشريح وأبى وائل ونحوهم[١١٩]».

علم وفقه:

ثم كان عصر بنى أمية من سنة ٤٠ هـ (٦٦٠ م) إلى سنة ١٣٢ هـ (٧٤٩ م)، وتكاثر الممارسون للقراءة والكتابة من العرب، ودخلت فى دين الله أمم ليست أمية، فلم يعد لفظ القراء نعتًا غريبًا يصلح لتمييز أهل الفتوى ومن يؤخذ عنهم الدين. هنالك استعمل لفظ «العلم» للدلالة على حفظ القرآن ورواية السنن والآثار، وسمى أهل هذا الشأن «العلماء»، واستعمل لفظ الفقه للدلالة على استنباط الأحكام الشرعية بالنظر العقلى فيما لم يرد فيه نصٌّ كتاب ولا سنّة، وسمى أهل هذا الشأن «الفقهاء»؛ فإذا جمع امرؤ بين الصفتين جمع له اللفظان أو ما يُراد فهما.

وفى «طبقات» ابن سعد: كان ابن عمر جيد الحديث غير جيد الفقه، وكان زيد ابن ثابت فقيهًا فى الدين وعالمًا بالسنن.

وروى ابن القيّم فى «إعلام الموقعين» عن بعض التابعين، قال: دفعت[١٢٠]، [١٢١] إلى عمر فإذا الفقهاء عنده مثل الصبيان، قد استعلى عليهم فى فقهه وعلمه، وفى «إعلام الموقعين» أيضًا عن ميمون بن مهران: «ما رأيت أفقه من ابن عمر ولا أعلم من ابن عباس».

الخلاف فى كتابة العلم وتخليده فى الصحف:

وقد كان كثير من الصحابة والتابعين يكره كتابة العلم وتخليده فى الصحف كعمر وابن عباس والشَّعبى والنَّخَعى وقتادة ومن ذهب مذهبهم.

قال ابن عبد البر فى «مختصر جامع بيان العلم»: «من كره كتاب العلم إنما كرهه لوجهين: أحدهما ألا يتخذ مع القرآن كتاب يضاهى به؛ ولئلا يتكل الكاتب على ما يُكتب فلا يحفظ فيقل الحفظ».

وقال ابن عبد البر أيضًا فى الكتاب نفسه: «قال أبو عمر: من ذكرنا قوله فى هذا الباب فإنما ذهب فى ذلك مذهب العرب، لأنهم كانوا مطبوعين على الحفظ مخصوصين بذلك، والذين كرهوا الكتابة كابن عباس والشعبى وابن شهاب والنخعى وقتادة ومن ذهب مذهبهم وجُبِل جِبِلَّتَهم، كانوا قد طبعوا على الحفظ، فكان أحدهم يجتزى بالسمعة؛ ألا ترى ما جاء عن ابن شهاب أنه كان يقول: إنى لأمرُّ بالبَقيع فأسد أذانى مخالفة أن يدخل فيها شىء من الخَنا، فوالله ما دخل أذنى شىء قط فنسيته. وجاء عن الشَّعْبى نحوه وهؤلاء كلهم عرب»(١٢٢).

وفى تاريخ «التشريع الإسلامى(١٢٣)» للشيخ محمد الخضرى بك:

«وقال السيوطى فى «تنوير الحوالك شرح موطأ الإمام مالك»: أخرج الهَرَوى فى ذم الكلام من طريق الزُّهْرى، قال أخبرنى عروة بن الزبير، أن عمر بن الخطاب أراد أن يكتب السنن واستشار فيه أصحاب رسول الله، فأشار عليه عامّتهم بذلك، فلبث شهرًا يستخير الله فى ذلك شاكًا فيه، ثم أصبح يومًا وقد عزم الله له فقال: إنى كنت ذكرت لكم من كتابة السنن ما قد عَلِمتم، ثم تذكرت، فإذا أناس من أهل الكتاب من قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كتبًا، فأكبُّوا عليها، وتركوا كتاب الله، وإنى والله لا ألبس كتاب الله بشىء؛ فترك كتابة السنن. وقال ابن سعد فى «الطبقات»: أخبرنا قَبِيْصَةُ بن عُقْبة، أنبأنا شعبان عن مَعْمر عن الزُّرى قال: أراد عمر أن يكتب السنن فاستخار الله شهرًا، ثم أصبح وقد عزم له، فقال ذكرت قومًا كتبوا كتابًا فأقبلوا عليه وتركوا كتاب الله. ا هـ»(١٢٤).

ولما مضى عهد الصحابة ما بين تسعين ومائة من الهجرة وجاء عهد التابعين انتقل أمر الفتيا والعلم بالأحكام إلى الموالى إلا قليلاً.

جاء فى كتاب «مناقب الإمام الأعظم» للبزّار: «عن عطاء قال: دخلت على هشام بن عبد الملك فقال: هل لك علم بعلماء الأمصار؟ قلت: بلى - قال: فمن فقيه المدينة؟ قلت: نافع مولى ابن عمر المتوفى سنة ١١٧ هـ (٧٣٥ م)؛ وفقيه مكة عطاء بن رباح المولى المتوفى سنة ١١٤ هـ (٧٣٢ م)؛ وفقيه اليمن طاوس ابن كيسان المولى، وهو فارسى توفى سنة ١٠٦ هـ (٧٢٤ - ٢٥ م)؛ وفقيه الشام مكحول (مات سنة بضع ومائة)، وفقيه الجزيرة ميمون بن مهران المولى (مات سنة ١١٧ هـ - ٧٤٥ م) وفقيها البصرة الحسن وابن سيرين (محمد بن سيرين أبو بكر بن أبى عمرة مات سنة ١١٠ هـ (٧٢٨ - ٢٩ م) المولبان؛ وفقيه الكوفة إبراهيم النخعى العربى (أبو عمران إبراهيم بن يزيد مات سنة ٩٥ هـ) (٧١٣ - ١٤). قال هشام: لولا قولك عربى لكادت نفسى تخرج[١٢٥].

وجاء فى كتاب «الخطط» للمقريزى: «وعن عون بن سليمان الحضرمى قال: كان عمر بن عبد العزيز قد جعل الفتيا بمصر إلى ثلاثة رجال: رجلان من الموالى، ورجل من العرب؛ فأما العربى فجعفر بن ربيعة، وأما الموليان فيزيد ابن أبى حبيب، وعبد الله بن أبى جعفر فكأن العرب أنكروا ذلك، فقال عمر ابن عبد العزيز: ما ذنبى إذا كانت الموالى تسمو[١٢٦] بأنفسها صُعداً وأنتم لا تسمون[١٢٧]!».

تدوين العلم:

عندئذ تضاءلت النزعة العربية إلى حظر التدوين وصارت كتابة العلم أمرًا لازمًا. ومما أكد الحاجة لتدوين السنن شيوع رواية الحديث، وقلة الثقة ببعض الرواة، وظهور الكذب فى الحديث عن رسول الله ﷺ، لأسباب سياسية أو مذهبية. «عن سعد بن إبراهيم قال: أمرنا عمر بن عبد العزيز - المتوفى سنة ١٠١ هـ (٧٢٠ م) - بجمع السنن فكتبناها دفترًا دفترًا، فبعث إلى كل بلد له عليها سلطان دفترًا»[١٢٨].

وفى شــرح الزُّرْقـانى على «مـوطأ مـالك»: «وأفـاد فى الفـتح أن أول مَن دوّن الحديث ابن شهاب بأمر عمر بن عبد العزيز، يعنى كما رواه أبو نُعَيم من طريق محمد بن الحسن بن زَباله عن مالك قال: أول مَن دوّن العلم ابن شهاب. وأخرج الهروى فى «ذم الكلام» من طريق يحيى بن سعيد عن عبد الله بن دينار قال: لم يكن الصحابة ولا التابعون يكتبون الأحاديث، إنما كانوا يؤدونها لفظًا، ويأخذونها حفظًا، إلا كتاب الصدقات والشىء اليسير الذى يقف عليه الباحث بعد الاستقصاء، حتى خيف عليه الدروس وأسرع فى العلماء الموت أمر عمر بن عبد العزيز أبا بكر الحزمى فيما كتب إليه أن انظر ما كان من سنّة أو حديث عمر فاكتبه. وقال مالك فى «الموطأ» رواية محمد بن الحسن: أخبرنا يحيى بن سعيد أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى أبى بكر[١٢٩] محمد بن عمرو بن حزم أن انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ، أو سنة أو حديث أو نحو هذا، فاكتبه لى فإنى خفت دروس العلم وذهاب العلماء ـ علقة[١٣٠] البخارى فى صحيحه، وأخرجه أبو نُعَيم فى تاريخ أصبهان بلفظ: كتب عمر بن عبد العزيز إلى الآفاق انظروا حديث رسول الله ﷺ، فأجمعوه. وروى ابن عبد الرزاق عن ابن وهب، سمعت مالكًا يقول: كان عمر بن عبد العزيز يكتب إلى الأمصار يعلّمهم السنن والفقه، ويكتب إلى المدينة يسألهم عما مضى وأن يعملوا بما عندهم، ويكتب إلى أبى بكر ابن حزم أن يجمع السنن ويكتب بها إليه، فتوفى عمر وقد كتب ابن حزم كتبًا قبل أن يبعث بها إليه»[١٣١].

ويقول المرحوم محمد بن الخضرى فى كتاب «تاريخ التشريع الإسلامى»: «أما السنة فمع كثرة روايتها فى هذا الدور ـ يريد عهد صغار الصحابة ومن تلقى عنهم من التابعين من سنة ٤١ هـ (٦٦١ ـ ٦٢ م) إلى أوائل القرن الثانى من الهجرة ـ وانقطاع فريق من علماء التابعين لروايتها، لم يكن لها حظ من التدوين؛ إلا أنه لم يكن من المعقول أن يستمر هذا الأمر طويلاً مع اعتبار الجمهور للسنة أنها مكمّلة للتشريع ببيانها للكتاب، ولم يكن ظهر بين الجمهور مَن يخالف هذا الرأى. وأول مَن تنبّه لهذا النقص الإمام عمر بن عبد العزيز على رأس المائة الثانية من الهجرة، فقد كتب إلى عامله بالمدينة أبى بكر بن محمد بن عمرو بن

حزم أن: انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ أو سنته فاكتبه فإنى خفت دروس العلم وذهاب العلماء. رواه مالك فى «الموطأ» رواية محمد بن الحسن. وأخرج أبو نعيم فى «تاريخ أصبهان» عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى أهل الآفاق: انظروا إلى حديث رسول الله ﷺ، فأجمعوه»(١٣٢).

وجاء فى كتاب «الإحكام» لابن حزم: «..... ولئن كان جمع حديث النبى ﷺ، مذمومًا، فإن مالكًا لَمِنْ أول من فعل ذلك. فإن أول من ألّف فى جمع الأحاديث فحماد بن سلمة ومعْمر ثم مالك ثم تلاهم الناس»(١٣٣).

وقد بدت مخايل نهضة فى التشريع الإسلامى منذ ذلك العهد، فحصل تدوين بعض السنن وبعض المسائل، ولم يصل إلينا من تلك المدوّنات إلا صدى.

أول تدوين السنن بالمعنى الحقيقى:

أما أول تدوين للسنن بالمعنى الحقيقى فيقع ما بين سنة ١٢٠ هـ (٧٣٨ م)، سنة ١٥٠ هـ (٧٦٧ م).

ويقول ابن قتيبة إن ابن شهاب الزهرى المتوفى سنة ١٢٤ هـ (سنة ٧٤١ - ٤٢م) هو أول من كتب الحديث.

وفى «إعلام الموقعين»: «وجمع محمد بن نوح فتاويه فى ثلاثة أسفار ضخمة على أبواب الفقه»(١٣٤).

وفى كتاب «كشف الظنون»: «الإشارة الثالثة فى أول من صنف فى الإسلام: واعلم أنه اختلف فى أول من صنف: فقيل الإمام عبد الملك بن عبد العزيز بن جُرَيْج البصرى المتوفى سنة خمس وخمسين ومائة، وقيل أبو النصر سعيد بن أبى عروبة المتوفى سنة ست وخمسين ومائة. ذكرهما الخطيب البغدادى، وقيل ربيع بن صبيح المتوفى سنة ستين ومائة، قاله أبو محمد الرامهرمزى. ثم صنف سفيان بن عيينة (المتوفى سنة ١٩٨ هـ ٨١٣ - ١٤ م)، ومالك بن أنس بالمدينة وعبد الله بن وهب (المتوفى سنة ١٩٧ هـ ٨١٢ - ١٣ م) بمصر، وعبد الرزاق باليمن، وسفيان الثورى ومحمد بن فضيل بن غزوان بالكوفة، وحماد بن سلمة

وروح بن عبادة بالبصرة، وهشيم (المتوفى سنة ١٨٣ هـ ٧٩٩ م) بواسط، وعبدالله بن المبارك (المتوفى سنة ١٨٢ هـ ٧٩٨ م) بخراسان، وكان مطمح نظرهم في التدوين ضبط معاقد القرآن والحديث ومعانيهما، ثم دوّنوا فيما هو كالوسيلة وإليهما»(١٣٥).

وجاء فى «خطط المقريزى»: «فكان أول من دوّن العلم محمد بن شهاب الزهرى؛ وكان أول من صنّف وبوّب سعيد بن عروبة والربيع بن صبيح بالبصرة، والوليد بن مسلم بالشام، وجرير بن عبد الحميد بالرَّى، وعبد الله بن المبارك بمرو وخراسان، وَهشيم بن بشير بواسط، وتفرد بالكوفة أبو بكر بن أبى شيبة بتكثير الأبواب وجودة التصنيف وحُسن التأليف»(١٣٦).

وقال الغزالى فى «الإحياء»: «بل الكتب والتصانيف مُحْدَثة، لم يكن شىء منها فى زمن الصحابة وصدر التابعين، وإنما حدثت بعد سنة مائة وعشرين من الهجرة، وبعد وفاة جميع الصحابة وجلة التابعين رضى الله عنهم، وبعد وفاة سعيد بن المسيِّب والحسن وخيار التابعين بل كان الأولون يكرهون كتب الأحاديث وتصنيف الكتب، لئلا يشتغل الناس بها عن الحفظ وعن القرآن وعن التدبُّر والتذكُّر، وقاوا: احفظوا كما كنا نحفظ... وكان أحمد بن حنبل ينكر على مالك تصنيف «الموطأ». ويقول: ابتدعَ ما لم تفعله الصحابة رضى الله عنهم. وقيل أول كتاب صنف فى الإسلام كتاب ابن جريج فى الآثار وحروف التفاسير عن مجاهد وعطاء وأصحاب ابن عباس، رضى الله عنهم، بمكة؛ ثم كتاب معمر بن راشد الصنعانى (المتوفى سنة ١٥٤ هـ - ٧٧١ م) باليمن جمع فيه سنناً مأثورة نبوية ثم كتاب «الموطأ» بالمدينة لمالك بن أنس، ثم «جامع» سفيان الثورى، ثم فى القرن الرابع حدثت مصنفات الكلام وكثر الخوض فى الجدال والغوص فى إبطال المقالات»(١٣٧).

وفى كتاب «مختصر جامع بيان العلم»: وعن عبد العزيز بن محمد الداروردى قال: أول مَن دوّن العلم وكتبه ابن شهاب، وعن عبد الرحمن بن أبى الزناد عن أبيه قال: كنا نكتب الحلال والحرام. وكان ابن شهاب يكتب كل ما سمع، فلما احتيج إليه علمت أنه أعلم الناس.... وعن الحسن أنه كان لا يرى بكتاب العلم

بأسًا، وقد كان أملى التفسير فكتب، وعن الأعمش قال: قال الحسن: إن لنا كتبًا نتعاهدها..... وعن هشام بن عروة عن أبيه أنه قد احترقت كتبه يوم الحَرَّة وكان يقول: وددت لو أن عندى كتبى بأهلى ومالى»[١٣٨]

ويقول جولدزيهر فى مقاله عن كلمة «فقه» فى دائرة المعارف الإسلامية: «وينبغى ألا يعطى كبيرُ ثقةٍ لما نسب لهشام بن عروة، مع إنه فى يوم الحرة حُرِّقت لأبيه كتبُ فقه، ولا يمكن أن يتُصور بحال إنه فى ذلك العهد البعيد كانت توجد كتب بالمعنى الصحيح، وإنما هى صحائف متفرقة، وتوفى عروة سنة ٩٤هـ (٧١٢م) وتلك السنة هى التى كانت تسمى سَنَة الفقهاء لكثرة من مات فيها من الفقهاء»...

لكن جولدزيهر يذكر فى المقال الذى أشرنا إليه آنفًا ما يأتى: «وقد اكتشف جرفيِّنى بين المخطوطات القيمة فى المكتبة الأمبروزية بميلانو الخاصة ببلاد العَرب الجنوبية مختصرًا فى الفقه اسمه «مجموعة زيد بن على» المتوفى سنة ١٢٢هـ (٧٤٠م)، وهو منسوب إلى مؤسس فرقة الزيدية من الشيعة. وعلى ذلك تكون هذه المجموعة أقدم مجموعة فى الفقه الإسلامى. وعلى كل حال ينبغى أن يوضع هذا الكتاب موضع الاعتبار فيما يتعلق بتاريخ التأليف فى الفقه الإسلامى. وإذا صح أنه وصل إلينا من بطانة زيد بن على وجب أن نعترف بأن أقدم ما وصل إلينا من المصنفات الفقهية هو من مؤلفات الشيعة الزيدية. على أن البحث الذى أثير لتعيين مركز هذا الباب بين المؤلفات الفقهية لم يكمل».

وعلى الجملة فإنه إذا كان دوّن شىء لضبط معاقد القرآن والحديث ومعانيهما فى عهد بنى أمية، أو دُوِّن شىء مما يتصل بالقضاء فى هذا العهد أيضًا كما يقول السكتوارى فى كتاب «محاضرة الأوئل ومسامرة الأواخر»: «أول القضاة بمصر سجَّل سجلاً بقضائه، سليم بن عز: قضى فى ميراث وأشهد فيه، وكتب كتابًا بالقضاء به وأشهد فيه شيوخ الجند. فكان أول القضاة تسجيلاً. وكانت ولايته من سنة أربعين إلى موت معاوية ﷺ سنة ستين - أوائل السيوطى[١٣٩] - فإن التدوين فى الفقه بالمعنى المحدث لم يكن إلا فى عهد العباسيين. هذا هو الرأى الذى يكاد يكون مقررًا ومجمعًا عليه بين الباحثين.

وقد ذكر صاحب «الفهرست» عند الكلام على الزيدية ما نصه: «الزيدية الذين قالوا بإمامة زيد بن على رضي الله عنه، ثم قالوا بعده بالإمامة فى ولد فاطمة، كائنًا مَن كان، بعد أن يكون استوفى شروط الإمامة. وأكثرُ المحدثين على هذا المذهب مثل سفيان بن عُيَيْنة، وسُفْيان الثورى، وصالح بن حى وولده[١٤٠] وغيرهم»[١٤١].

وعلاقة ابن عيينة والثورى بنهضة الفقه عند أهل السنّة تجعل للبحث الذى يشير إليه جولدزيهر شأنًا خطيرًا.

وفى رسائل الجاحظ ـ كتاب فضل بنى هاشم: «فأما الفقه والعلم والتفسير والتأويل فإن ذكرتموه لم يكن فيه أحَد، وكان لنا فيه مثل على بن أبى طالب، وعبد الله بن عباس، وزيد ومحمد ابنى على بن الحسين بن على، وجعفر بن محمد الذى ملأ الدنيا علمُه وفضله. ويُقال إن أبا حنيفة من تلامذته، وكذلك سفيان الثورى، وحسبك بهما فى هذا الباب، ولذلك نسب إلى سفيان أنه زيدى المذهب، وكذلك أبو حنيفة. ومَنْ مثل على بن الحسين زين العابدين! وقال الشافعى فى «الرسالة» فى إثبات خبر الواحد: وجدت على بن الحسين وهو أفقه أهل المدينة يقول على أخبار الآحاد. ومن مثل ابن الحنفية، وابنه أبى هاشم الذى قرر علوم التوحيد والعدل حتى قالت المعتزلة غُلب الناس كلهم بأبى هاشم الأول[١٤٢]. على أن الشيعة كان بأيديهم بعد على كتاب يقولون إن فيه قضاياه، وقد عرض هذا الكتاب على ابن عباس فأنكر أكثره.

قال المرحوم الشيخ الخضرى فى كتاب «تاريخ التشريع الإسلامى»: وروى عن ابن أبى مليكة قال: كتبت إلى ابن عباس أسأله أن يكتب لى كتابًا ويخفى عنى، فقال ولدٌ ناصحٌ، أنا أختار له الأمور اختيارًا وأخفى عنه. قال: فدعا بقضاء علىّ فجعل يكتب منه أشياء، ويمر بالشىء فيقول: والله ما قضى علىّ بهذا إلا أن يكون ضل. وروى عن طاوس قال: أتى ابن عباس بكتاب فيه قضاء على فمحاه إلا قدر ـ وأشار سفيان بن عيينه بذراعه. وروى عن ابن إسحاق قال لما أحدثوا تلك الأشياء بعد على رضي الله عنه. قال رجل من أصحاب على قاتلهم الله أى علم أفسدوا»[١٤٣].

ثم قال: ويظهر من حديث ابن عباس السابق أنه كان عند شيعة على كتاب فيه أقضيته: وذلك ما لم يثق ابن عباس بصحته، وقال: والله ما قضى على بهذا إلا أن يكون ضل، ومحا منه كثيرًا ولم يبق إلا أقله»[١٤٤].

سبق الشيعة إلى تدوين الفقه:

وعلى كل حال فإن ذلك لا يخلو من دلالة على أن النزوع إلى تدوين الفقه كان أسرع إلى الشيعة من سائر المسلمين، ومن المعقول أن يكون النزوع إلى تدوين الأحكام الشرعية أسرع إلى الشيعة، لأن اعتقادهم العصمة فى أئمتهم أو ما يشبه العصمة كان حريًا أن يسوقهم إلى الحرص على تدوين أقضيتهم وفتاواهم ذلك إلى أن التشيُّع تأثر منذ بداية أمره بعناصر من غير العرب الأميين الذين كانوا مجبولين على الحفظ نافرين من الكتابة والتدوين، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

«وفى هذا العهد لم يكن عرف بين الناس الانتساب إلى فقيه معين يعمل بما ذهب إليه من رواية أو رأى، وإنما كان هؤلاء المفتون بالأمصار المختلفة معروفين بالفقه ورواية الحديث، فكان المستفتى يذهب إلى مَن شاء منهم فيسأله عما نزل به فيفتيه، وربما ذهب مرة أخرى إلى مفت آخر، وكان القضاة فى الأمصار يقضون بين الناس بما يفهمونه من كتاب الله أو سنّة رسوله أو أى رأى، إن ظهر لهم، وربما استفتوا من ببلدهم من الفقهاء المعروفين، وربما أرسلوا إلى الخليفة يسألونه كما حصل فى عهد عمر بن عبد العزيز[١٤٥]».

الرأى فى العصر العباسى الأول من (١٣٢ هـ / ٧٤٩ ـ ٥٠ م) إلى (٢٣٢ هـ / ٨٤٦ ـ ٤٧ م)

جاء عهد العباسيين منذ ١٣٢ هـ (٧٤٩ ـ ٥٠ م)، وشجع الخلفاء الحركة العلمية وأمدوها بسلطانهم، فكان طبيعيًا أن تنتعش العلوم الدينية فى ظلهم، بل كانت حركة النهوض أسرع إلى العلوم الشرعية لأنها كانت فى دور نمو طبيعى وتكامل.

وهناك سبب يذكره «جولدزيهر» فى كتابه «عقيدة الإسلام وشرعه»: «وهو أن حكومة الأمويين كانت متهمة بأنها دنيوية، فحلّت محلها دولة دينية سياستها سياسة ملية».

«كان العباسيون يجعلون حقهم فى الإمامة قائمًا على أنهم سلالة البيت النبوى، وكانوا يقولون إنهم سيشيدون على أطلال الحكومة الموسومة بالزندقة عند أهل التقى نظامًا منطقيًا على سنة النبى وأحكام الدين الإلهى، ويلاحظ أن المثل الأعلى للسياسة الفارسية وهو الاتصال الوثيق بين الدين والحكومة كان برنامج الحكم العباسى، وقد اقتضى ضبط أمور الدولة على منهاج شرعى جمع الأحكام الشرعية وتدوينها وترتيبها»[١٤٦].

تطوُّر معنى كلمة الفقه فى هذا العهد:

وفى صدر العهد العباسى تمكّن الاستنباط واستقرت أصوله، وجعل لفظ الفقه ينتهى بالتدريج إلى أن يكون غير مقصور على المعنى الأصلى، أى الاستنباط من الأدلة التى ليست نصوصًا، وأصبح المعنى الأول للفقه هو كما يقول الآمدى فى كتاب «الإحكام»: «وفى عرف المتشرعين الفقهُ[١٤٧] مخصوص بالعلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال[١٤٨].

أو هو العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية كما اختاره الشوكانى فى كتاب «إرشاد الفحول»، والمُراد من الأدلة التفصيلية ما كان نصًا أو رأيًا، وسمى أهل هذا الشأن بالفقهاء.

أهل الرأى وأهل الحديث:

ونشأ التأليف على هذا المعنى، وانقسم الفقهاء انقسامًا ظاهرًا إلى فريقين أصحاب الرأى والقياس وهم أهل العراق. وأهل الحديث وهم أهل الحجاز.

ومقدَّم جماعة أهل الرأى الذى استقر المذهب فيه وفى أصحابه هو أبو حنيفة النعمان بن ثابت المتوفى سنة ١٥٠ هـ (٧٦٧ م) المعتبر أبًا لمذهب أهل

العراق. أسسه وأعانه على تأسيسه تلميذاه الجليلان أبو يوسف القاضي المتوفى سنة ١٨٢ هـ (٧٩٨ م) ومحمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة ١٨٩ هـ (٨٠٤ م).

وبدأ النزاع بين الرأى والحديث. وظهور أنصار لكل منهما يسبق عهد أبى حنيفة. فقد كان فى كبار التابعين أهلُ رأىٍ وأهل حديث.

قال الدهلوى فى كتابه «حجة الله البالغة»: «اعلم أنه كان من العلماء فى عصر سعيد بن المسيب المتوفى سنة ٩١ هـ (٧٠٩ ـ ١٠ م)، وإبراهيم[١٤٩]، والزهرى المتوفى ١٢٤ هـ (٧٤١ ـ ٤٢ م)، وفى عصر مالك وسفيان وبعد ذلك، قوم يكرهون الخوض بالرأى ويهابون الفتيا والاستنباط إلا لضرورة لا يجدون منها بُدًا، وكان أكبر همهم رواية حديث رسول الله ﷺ[١٥٠]».

وقال المرحوم الخضرى فى كتاب «تاريخ التشريع الإسلامى» عند الكلام على الدور الثالث ـ التشريع فى عهد صغار الصحابة ومن تلقى عنهم من التابعين ـ فى مميزات هذا الدور:

«٦ ـ بدء النزاع بين الرأى والحديث وظهور أنصار لكل من المبدأين: قدمنا أن كبار الصحابة كانوا فى العصر الأول يستندون فى فتواهم أولاً إلى الكتاب ثم إلى السنة. فإن أعجزهم ذلك أفتوا بالرأى وهو القياس بأوسع معانيه، ولم يكونوا يميلون إلى التوسع فى الأخذ بالرأى... ولما جاء هذا الخلف ـ يريد صغار الصحابة ومن تلقى عنهم من التابعين ـ وجد منهم مَن يقف عند الفتوى على الحديث ولا يتعداه، يفتى فى كل مسألة بما يجده من ذلك، وليست هناك روابط تربط المسائل بعضها ببعض، ووجد فريق آخر يرى أن الشريعة معقولة المعنى، ولها أصول يرجع إليها، فكانوا لا يخالفون الأولين فى العمل بالكتاب والسنة ما وجدوا إليها سبيلاً، ولكنهم لاقتناعهم بمعقولية الشريعة وابتنائها على أصول محكمة فهمت من الكتاب والسنة، كانوا لا يحجمون عن الفتوى برأيهم فيما لم يجدوا فيه نصًا.

وجد بذلك أهلُ حديث، وأهلُ رأى.. الأولون يقفون عند ظواهر النصوص بدون بحث فى عللها وقلما يفتون برأى.. والآخرون يبحثون عن علل الأحكام

وربط المسائل بعضها ببعض، ولا يحجمون عن الرأى إذا لم يكن عندهم أثر، وكان أكثر أهل الحجاز أهلَ حديث، وأكثرُ أهل العراق أهلَ رأى، ولذلك قال سعيد بن المسيِّب لربيعة (ابن أبى عبد الرحمن المتوفى سنة ١٣٦ هـ ٧٥٣ ـ ٥٤ م) لما سأله عن علة الحكم: أعراقى أنت؟

أهل الرأى من فقهاء العراق:

وممن اشتهر بالرأى والقياس من فقهاء العراق إبراهيم بن يزيد النخعى الكوفى فقيه العراق، وهو شيخ حماد بن أبى سليمان المتوفى سنة ١٢٠ هـ (٧٣٧ ـ ٣٨) شيخ أبى حنيفة المقدّم من أهل العراق، وقد أخذ إبراهيم الفقه عن خاله علقمة المتوفى سنة ٦٠ هـ (٦٨٩ ـ ٨٠ م) أو ٧٠ هـ (٦٨٩ ـ ٩٠ م). وهو علقمة بن قيس النَخَعى الكوفى، وهو من متقدمى فقهاء التابعين من الطبقة الأولى منهم، وكان أنبل أصحاب ابن مسعود.

وكان إبراهيم يعاصر عامر بن شُرَحبيل الشَّعْبى المتوفى سنة ١٠٤ هـ (٧٣٢ ـ ٣٣ م) محدّث الكوفة وعالمها، وكان الأمر بعيدًا بينهما؛ فإن الشعبى كان صاحب حديث وأثر، إذا عرضت له الفتيا ولم يجد فيها نصًا انقبض عن الفتوى، وكان يكره الرأى وأرأيت، وقال مرة: أرأيتم لو قتل الأحنف وقتل معه صغير، أكانت ديتهما سواء؛ أم يفضل الأحنف لعقله وحكمه؟ قالوا: بل سواء ـ قال فليس القياس بشىء.

فالفرق بين الرجلين أن الشعبى ومن على طريقته من رجال الحديث والأثر يقفون عند السنة لا يتعدونها، وينقبضون أن يقولوا بآرائهم فيما فيه سنة وما ليس فيه سنة، ولا يحكم العقل فى شىء من ذلك. وليس هناك مصالح منضبطة اعتبرها الشارع فى تشريعه يرجعون إليها عند الفتيا، كأنه لا رابطة بين الأحكام الشرعية.

وقد تألم سعيد بن المسيِّب شيخ فقهاء أهل الحديث من ربيعة لما سأله عن المعقول فى دية الأصابع، وكان أهل المدينة يسمون ربيعة هذا بربيعة الرأى، لما

يبحث فى علل الشريعة، حتى قال ربيعة بن سوار القاضى: ما رأيت أحدًا أعلم من ربيعة بالرأى. فقيل له: ولا الحسن وابن سيرين؟ فقال: ولا الحسن وابن سيرين.

أما إبراهيم النخعى ومَنْ على طريقته من فقهاء العراق وبعض فقهاء المدينة فإنهم كانوا يستندون أيضًا فى فتاويهم إلى الكتاب والسنّة. إلا أنهم فهموا أن هذه الشريعة لا بد أن تكون لها مصالح مقصودة التحصيل من أجلها شرعت، وصح لهم اعتبار هذه المصالح فجعلوها أساسًا للاستنباط فيما لم يروا فيه كتابًا ولا سنّة، ولهم فى ذلك سلف صالح: فإن الصحابة قاسُوا فى كثير من المسائل التى عرضت لهم ولم يكن عندهم فيها كتاب ولا سنّة، ولم تكن آرؤهم إلا نتيجة اعتبار تلك المصالح»[١٥١].

أبو حنيفة:

ولئن كان حماد بن أبى سليمان الكوفى المتوفى سنة ١٢٠ هـ (٧٣٨ م) هو أول مَن جمع حوله طائفة من التلاميذ يعلمهم الفقه مع ميل غالب للرأى، وكان أبو حنيفة من هؤلاء التلاميذ ـ كما فى مقال جولدزيهر ـ فإن حمادًا لم يترك أثرًا علميًا مكتوبًا.

أما أبو حنيفة فيقول صاحب الفهرست: «وله من الكتب كتاب «الفقه الأكبر»، وكتاب «رسالة إلى البستى» (أبو سليمان أحمد بن محمد الخطابى)، وكتاب «العالم والمتعلم» رواه عنه مقاتل، وكتاب «الرد على القدرية». والعلم، برًا وبحرًا وشرقًا وغربًا بُعدًا وقُربًا، تدوينُه رضي الله عنه[١٥٢]».

وفى كتاب «أصول» فخر الإسلام البزدوى: «وقد صنف أبو حنيفة رضي الله عنه، فى ذلك ـ أى فى علم التوحيد والصفات ـ كتاب «الفقه الأكبر»، وذكر فيه إثبات الصفات، وإثبات تقدير الخير والشر من الله، وأن ذلك كله بمشيئته، وأثبت الاستطاعة مع الفعل، وأن أفعال العباد مخلوقة بخلق الله تعالى إياها كلها، ورد القول بالأصلح، وصنف كتاب «العالم والمتعلم» وكتاب «الرسالة»، وقال فيه لا يكفر أحد بذنب ولا يخرج به من الإيمان ويترحّم عليه[١٥٣]».

ويذكر الموفَّق بن أحمد المكى الحنفى فى كتابه «مناقب الإمام الأعظم» أثرَ أبى حنيفة فى الفقه بقوله: «وأبو حنيفة أول مَن دَوَّن علم هذه الشريعة، لم يسبقه أحد ممن قبله، لأن الصحابة والتابعين لم يضعوا فى الشريعة أبوابًا مبوبة ولا كتبًا مرتبة، إنما كانوا يعتمدون على قوة فهمهم، وجعلوا قلوبهم صناديق علمهم، فنشأ أبو حنيفة بعدهم، فرأى العلم منتشرًا فخاف عليه الخلف السوء أن يضيعوه. ولهذا قال النبى ﷺ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعًا ينتزعه من الناس، وإنما ينتزعه بموت العلماء، فيبقى رؤساء جهّال، فيفتون بغير علم، فيضلون ويضلون»[١٥٤]. فلذلك دوّنه أبو حنيفة، فجعله أبوابًا مبوبة، وكتبًا مرتبة؛ فبدأ بالطهارة، ثم بالصلاة، ثم بسائر العبادات على الولاء، ثم بالمعاملات، ثم ختم بكتاب المواريث. وإنما ابتدأ بالطهارة ثم بالصلاة لأن المكلف بعد صحة الاعتقاد أول ما يخاطب بالصلوات لأنها أخص العبادات وأعم وجوبًا، وأخر المعاملات لأن الأصل عدمها وبراءة الذمّة منها؛ وختم بالوصايا والمواريث لأنها آخر أحوال الإنسان. فما أحسن ما ابتدأ به وختم، وما أحذقه وأفهم، وأفقه وأمهر وأعلم وأبصر!.

ثم جاء الأئمة من بعده فاقتبسوا من علمه واقتدوا به، وقرنوا كتبهم على كتبه؛ ولهذا روينا بإسناد حسن عن الشافعى، رحمه الله، أنه قال فى حديث طويل: العلماء عيال على أبى حنيفة فى الفقه. وروى عن ابن سُريج أنه سمع رجلاً يتكلّم فى أبى حنيفة فقال له: يا هذا. مَهْ، فإن ثلاثة أرباع العلم مسلّمة له بالإجماع، والرابع لا نسلمه لهم. قال: وكيف ذلك؟ قال: لأن العلم سؤال وجواب، وهو أول مَن وضع الأسئلة، فهذا نصف العلم، ثم أجاب عنها، فقال بعض أصاب وبعض أخطأ، فإذا جعلنا صوابه بخطائه صار له نصف النصف الثانى، والربع الرابع ينازعهم فيه ولا يسلمه لهم...

ولأنه أول مَن وضع كتابًا فى الفرائض، وأول مَن وضع كتابًا فى الشروط[١٥٥] والشروط لا يستطيع أن يضعها إلا من تناهى فى العلم، وعرف مذاهب العلماء ومقالاتهم، لأن الشروط تتفرّع على جميع كتب الفقه، ويتحرّز بها من كل

المذاهب لئلا يتعقّبها حاكم بنقض أو فسخ، وقد قيل: بلغت مسائل أبى حنيفة خمسمائة ألف مسألة، وكتبه وكتب أصحابه تدل على ذلك.

ويقول صاحب كتاب «المبسوط»: «وأول من فرّع فيه (يريد الفقه) وألّف وصنّف سراج الأمة أبو حنيفة، رحمة الله عليه، بتوفيق من الله عز وجل خصه به، واتفاق من أصحاب اجتمعوا له كأبى يوسف يعقوب بن إبراهيم بن خنيس الأنصارى، رحمه الله تعالى، المقدّم فى علم الأخبار. والحسن بن زياد اللؤلؤى المقدّم فى السؤال والتفريع، وزفر بن الهزيل، رحمه الله، ابن قيس ابن سليم بن قيس بن مكمل بن ذهل بن ذؤيب بن جذيمة بن عمرو المقدم فى القياس، ومحمد بن الحسن الشيبانى، رحمه الله تعالى، المقدم فى الفطنة وعلم الإعراب والنحو والحساب.

ومن فرغ نفسه لتصنيف ما فرعه أبو حنيفة، رحمه الله، محمد بن الحسن الشيبانى، رحمه الله، فإنه جمع المبسوط لترغيب المتعلمين والتيسير عليهم ببسط الألفاظ وتكرار المسائل فى الكتب ليحفظوها، ساءوا أو أبوا»(١٥٦).

ويقول الفخر الرازى: «قولهم إن أبا حنيفة أول مَن صنّف فى الفقه فكان قوله أولى من غيره. الجواب أن هذه الحجة بالعكس أولى، وذلك لأن الواضع الأول ينقل كلامه عن مساهلات ومسامحات، وأما المتأخر فيكون كلامه أقرب إلى التنقيح والتهذيب، وأيضًا إن أرادوا به أن أبا حنيفة صنّف كتابًا فى الفقه فهذا ممنوع، لأنه لم يبق منه كتاب مصنّف، بل أصحابه هم الذين صنفوا الكتب. وإن أرادوا به أنه تكلم فى المسائل واشتغل بالتفاريع، فلا نسلم أنه أول من فعل ذلك، بل الصحابة والتابعون كلهم كانوا مشتغلين به»(١٥٧).

أثر أهل الرأى فى الفقه الإسلامى:

وجملة القول إن مذهب أهل الرأى هو الذى رتب أبواب الفقه وأكثر مَن جمع مسائله فى الأبواب المختلفة، وكان الحديث قليلاً فى العراق فاستكثروا من القياس ومهروا فيه، فلذلك قيل أهل الرأى، وفى شرح أصول البزدوى المسمى

«كشف الأسرار» لعبد العزيز البخارى: «سموهم أصحاب الرأى تعييرًا لهم بذلك، وإنما سموهم بذلك لإتقان معرفتهم بالحلال والحرام، واستخراجهم المعانى من النصوص لبناء الأحكام، ودقة نظرهم فيها، وكثرة تفريعهم عليها، وقد عجز عن ذلك عامة أهل زمانهم، فنسبوا أنفسهم إلى الحديث، وأبا حنيفة وأصحابه إلى الرأى...

عن مالك بن أنس أنه كان يقول: اجتمعت مع أبى حنيفة وجلسنا أوقاتًا، وكلمته فى مسائل كثيرة فما رأيت رجلاً أفقه منه، ولا أغوص منه فى معنى وحجة. وروى أنه كان ينظر فى كتب أبى حنيفة. رحمهما الله، وكان يتفقه بها.

وإنما كان أهل الحجاز أكثر رواية للحديث من أهل العراق، لأن المدينة دار الهجرة ومأوى الصحابة، ومن انتقل منهم إلى العراق كان شغلهم بالجهاد وغيره من شئون الدولة أكثر، ومذهب أهل العراق كان يقصد إلى جعل الفقه وافيًا بحاجة الدولة التشريعية، فكان همه أن يجعل الفقه فصولاً مرتبة، يسهل الرجوع إليها عند القضاء والاستفتاء، وكان همه أن يكثر التفاريغ حتى تقوم بما يعرض ويتجدد من الحوادث.

أبو حنيفة: وذكر الإمام المرغينانى أن رجلاً جاء إليه وقال: حلفت ألا أغتسل من هذه الجنابة. فأخذ الإمام بيده وانطلق به، حتى إذا مرّ على قنطرة نهر فدفعه فى الماء فانغمس فى الماء ثم خرج، فقال قد طهرت وبررت، لأن اليمين كان على منع نفسه عن فعل الغسل ولم يحصل منه فعل. وسأله رجل عمن حلف بطلاق امرأته إن اغتسل من جنابة اليوم، ثم حلف كذلك إن ترك صلاة من هذا اليوم، ثم حلف كذلك إن لم يطأها اليوم. قال: يصلى العصر ثم يطؤها، ثم يؤخر الاغتسال إلى الغروب، فإذا غربت الشمس اغتسل وصلى المغرب ولا يحنث، لأنه لم يغتسل فى اليوم ولم يترك الصلاة ولا الجماع، وبه قال: سُئل عن امرأة صعدت السلم، فقال زوجها: إن صَعِدّتِ فأنتِ طالق، وإن نزلتِ فكذلك، قال: يرفع السلم وهى قائمة عليه ثم يوضع على الأرض، أو ترفع المرأة وتوضع على الأرض، ولا يحنث لأنها ما نزلت ولا طلعت. وسُئل أيضًا عن رجل قال لامرأته: إن لبست هذا الثوب فأنت كذا، وإن لم أجامعك فيه فأنت كذا، فتحيّر علماء الكوفة،

فقال يلبسه الزوج ويجامعها فيه. وسُئل أيضًا عمن حلف بالطلاق ألا يأكل البيض، فجاءت امرأته وفى كمها بيض ولم يعلم به فقال: إن لم آكل ما فى كمك فأنت كذا. قال: تحضن البيض تحت الدجاجة، فإذا خرج منه فرخ شواه إذا كبر وأكله، ولا يعتبر القشر والدم لأنهما لا يؤكلان، أو يطبخ الفرخ فى قدر ويأكله ويأكل المرقة فلا يحنث في اليمين... وبه عن أبى بكر محمد بن عبد الله أن الموالى قدموا الكوفة وكان لواحد منهم امرأة فائقة الجمال، فتعلق بها رجل كوفى، وادعى أنها زوجته، واعترفت المرأة أيضًا بذلك، وادعى المولى المرأة وعجز عن البينة، فعرضت القضية على الإمام فذهب إلى رحلهم مع ابن أبى ليلى وجماعة، وأمر جماعة من النساء أن يدخلن رجل المولى، فلما قربن عوت عليهن كلابه، فأمر المرأة أن تدخل وحدها، فلما قربت بصبص الكلاب حولها، فقال الإمام: ظهر الحق، فانقادت المرأة للحق واعترفت.. وسُئل أيضًا عن رجل قال لامرأته وفى يدها قدح من ماء فقال: إن شربته أو صببته أو وضعته أو ناولته إنسانًا فأنت كذا، قال ترسل فيه ثوبًا فتنشفه»(١٥٨).

بين أهل الرأى وأهل الحديث:

لا جرم كان مذهب أهل الرأى مذهب القضاء، وكان أئمته قضاة كأبى يوسف ومحمد.

وقد ورد فى «أصول» البزدوى: «وقال محمد، رحمه الله تعالى، فى كتاب «أدب القاضى»: «لا يستقيم الحديث إلا بالرأى، ولا يستقيم الرأى إلا بالحديث، حتى إن من لا يحسن الحديث أو علم الحديث ولا يحسن الرأى، فلا يصلح للقضاء والفتوى»(١٥٩).

وقد يُشعِر هذا بما فى مذهب أهل الرأى من الاهتمام بشئون القضاء والفتوى. وفى شرح «تنوير الأبصار» الذى كتب عليه ابن عابدين «حاشيته» المشهورة المسماة «رد المحتار إلى الدر المختار»: «وقد جعل الله الحكم لأصحابه وأتباعه ـ أى أبى حنيفة ـ من زمنه إلى هذه الأيام، إلى أن يحكم بمذهبه عيسى عليه السلام»(١٦٠).

وكان أهل الحديث يعيبون أهل الرأى بكثرة مسائلهم وقلة روايتهم.

وسُئل رقبة بن مصقلة عن أبى حنيفة، فقال: «هو أعلم الناس بما لم يكن، وأجلهم بما قد كان. وقد روى هذا القول عن حفص بن غياث فى أبى حنيفة، يريد أنه لم يكن له علم بآثار من مضى»(١٦١).

ويروى ابن عبد البر فى كتاب «الانتقاء»: «عن الحكم بن واقد، قال: رأيت أبا حنيفة يُفتِّى من أول النهار إلى أن يعلو النهار، فلما خف عنه الناس دنوت منه فقلت: يا أبا حنيفة، لو أن أبا بكر وعمر فى مجلسنا هذا ثم ورد عليهما ما ورد عليك من هذه المسائل المشكلة لكفًا عن بعض الجواب ووقفا عنه، فنظر إليه وقال: أمحموم أنت؟ يعنى مُبَرْسَمًا»(١٦٢).

أهل الحديث:

أما أهل الحديث ـ أهل الحجاز ـ فإمامهم مالك بن أنس المتوفى سنة ١٧٩هـ (٧٩٥ م). وكانت طريقة أهل الحجاز فى الأسانيد أعلى من سواهم وأمتن فى الصحة لاشتدادهم فى شروط النقل من العدالة والضبط، وتجافيهم عن قبول المجهول الحال فى ذلك.

مالك بن أنس وكتاب «المُوَطّأ»:

وكتب مالك كتاب «الموطأ»، أودعه أصول الأحكام من الصحيح المتفق عليه، ورتبه على أبواب الفقه.

فى «حاشية» الزرقانى على «الموطأ»: وقال أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الكتانى الأصفهانى، قلت لأبى حاتم الرازى موطأ مالك، لم سمى الموَطّأ؟ فقال شىء صنعه ووطأه للناس، حتى قيل موطأ مالك كما قيل جامع سفيان، وروى أبو الحسن بن فهر عن على ابن أحمد الخلنجى سمعت بعض المشايخ يقول: قال مالك: عرضت كتابى هذا على سبعين فقيهًا من فقهاء المدينة، فكلهم واطأنى عليه فسميته الموطأ. قال بن فِهّر: لم يسبق مالكًا أحد إلى هذه التسمية، فإن

من ألّف فى زمانه بعضهم سمى بالجامع، وبعضهم سمى بالمصنَّف، وبعضهم بالمؤلّف، ولفظه الموطأ بمعنى الممهد المنقح، وأخرج ابن عبد البر عن الفضل ابن محمد بن حرب المدنى قال: أول مَن عمل كتابًا بالمدينة على معنى الموطأ من ذكر ما اجتمع عليه أهل المدينة عبد العزيز بن عبد الله بن أبى سلمة الماجشُون، وعمل ذلك كلامًا بغير حديث، فأتى به مالكًا فنظر فيه فقال: ما أحسن ما عمل، ولو كنت أنا الذى عملته ابتدأت بالآثار، ثم سددت ذلك بالكلام. قال ثم إن مالكًا عزم على تصنيف «الموطأ»، فصنّفه فعمل مَن كان يومئذ بالمدينة من العلماء الموطآت، فقيل لمالك: شغلت نفسك بعمل هذا الكتاب وقد شركك فيه الناس وعملوا أمثاله، فقال: ائتونى بما فعلوا، فأتى بذلك فنظر فيه وقال: لتعلمن أنه لا يرتفع إلا ما أريد به وجه الله قال: فكأنما ألقيت تلك الكتب فى الآبار، وما سمعت لشىء منها بعد ذلك بذكر، وروى أبو مصعب أن أبا جعفر المنصور قال لمالك: ضع للناس كتابًا أحملهم عليه. فكلّمه مالك فى ذلك فقال: ضعه فما أحدٌ اليوم أعلم منك. فوضع «الموطأ»، فما فرغ منه حتى مات أبو جعفر. وفى رواية أن المنصور قال: ضع هذا العلم ودوّن كتابًا وجَنِّبْ فيه شدائد ابن عمر ورُخَص ابن عباس وشواذ ابن مسعود، واقصد أوسط الأمور وما أجمع عليه الصحابة والأئمة. وفى رواية قال له: اجعل هذا العلم علمًا واحدًا فقال له: إن أصحاب رسول الله، رضى الله عنهم، تفرّقوا فى البلاد. فأفتى كل فى مصره بما رأى، فلأهل المدينة قول، ولأهل العراق قول تعدوا فيه طورهم، فقال: أما أهل العراق فلا أقبل منهم صرفًا ولا عدلاً، وإنما العلم علم أهل المدينة، فضع للناس العلم. وفى رواية عن مالك فقلت له: إن أهل العراق لا يرضون علمنا فقال أبو جعفر بضرب عليه عامتهم بالسيف وتقطع عليه ظهورهم بالسياط.

وإذا لم يكن مالك قد وضع «موطأه» تلبية لدعوة المنصور ليجعل هذا العلم علمًا واحدًا وليحمل الناس عليه، فإن مالكًا قد وضع «موطأه» تلبية لحاجة المسلمين الذين اشتدت حاجتهم يومئذ لجمع الأحكام وترتيبها وتنقيحها وتمهيدها. وشعر بهذه الحاجة المنصور، يدل على ذلك ما جاء فى «رسالة

الصحابة» لابن المقفع، وفى كتاب «ضحى الإسلام»: «ولابن المقفع رسالة سميت بالصحابة - وليس يعنى صحابة رسول الله - كما هو المشهور فى استعمال الكلمة، وإنما عنى صحابة الولاة والخلفاء... وللرسالة قيمة كبرى، فإنها تقرير فى نقد نظام الحكم إذ ذاك، ووجوه إصلاحه رفعه إلى أمير المؤمنين ولم يسمه، والظاهر أنه أبو جعفر المنصور»(١٦٣).

وبعد أن لخص المؤلف الرسالة قال: «فمجمل رأى ابن المقفع فى إصلاح القضاء وضع قانون رسمى تجرى عليه المملكة الإسلامية فى جميع أنحائها»(١٦٤).

وقد يكون المنصور أراد أن يحقق مشورة ابن المقفع بما كان يحاول أن يحمل الناس على «الموطأ» لولا أن أدركه الأجل.

وفى كتاب تبييض الصحيفة «أن مالكًا فى ترتيبه «للموطأ» متابع لأبى حنيفة، ومن العسير إثبات ذلك، فإن أبا حنيفة ومالكًا كانا متعاصرين، وإن تأخر الأجل بمالك، وأقدم ما حفظ من المجاميع الفقهية المؤلفة فى عصور الفقه الأولى بين السنيين هو «موطأ» مالك.

فى حاشية محمد الزرقانى على «موطأ» مالك: و«الموطأ» من أوائل ما صنف، قال فى مقدمة فتح البارى: اعلم أن آثار النبى ﷺ، لم تكن فى عصر أصحابه وكبار تبعهم مدوّنة فى الجوامع ولا مرتبة لأمرين: أحدهما أنهم كانوا فى ابتداء الحال قد نهوا عن ذلك كما فى مسلم، خشية أن يختلط بعض ذلك بالقرآن، والثانى سعة حفظهم وسيلان أذهانهم، ولأن أكثرهم كانوا لا يعرفون الكتابة، ثم حدث فى أواخر عصر التابعين تدوين الآثار وتبويب الأخبار لَمَّا انتشر العلماء فى الأمصار، وكثر الابتداع من الخوارج والروافض ومنكرى الأقدار. فأول من جمع ذلك الربيع بن صبيح، وسعيد بن أبى عروبة، وغيرهما، فصنّفوا كل باب على حدة، إلى أن قام كبار أهل الطبقة الثالثة فى منتصف القرن الثانى فدوّنوا الأحكام. فصنّف الإمام مالك «الموطأ» وتوخى فيه القوى من حديث أهل الحجاز ومزجه بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين، وصنف ابن جريج بمكة، والأوزاعى

بالشام، وسفيان الثورى بالكوفة، وحماد بن سلمة بالبصرة، وهشيم بواسط، ومعمر باليمن، وابن المبارك بخراسان، وجرير بن عبد الحميد بالرى، وكان هؤلاء فى عصر واحد فلا يدرى أيهم أسبق، ثم تلاهم كثير من أهل عصرهم فى النسج على منوالهم إلى أن رأى بعض الأئمة أن يفرد حديث رسول الله ﷺ، خاصة وذلك على رأس المائتين فصنّفوا المسانيد. انتهى»(١٦٥).

وقال أبو طالب المكى فى القوت: «هذه الكتب حادثة بعد سنة عشرين أو ثلاثين ومائة، ويُقال إن أول ما صنف كتاب ابن جريج بمكة فى الآثار وحروف من التفاسير، ثم كتاب مَعْمَر باليمن جمع فيه سننًا منثورة مبوبة. ثم «الموطأ» بالمدينة، ثم ابن عُيَيْنَة الجامع والتفسير فى أحرف عن علم القرآن وفى الأحاديث المتفرقة، وجامع سفيان الثورى صنّفه أيضًا فى هذه المدة، وقيل إنها صنفت سنة ستين ومائة. انتهى».

ويقول صاحب الفهرست فى سرد كتاب مالك: «وله من الكتب كتاب: «الموطأ وكتاب رسالة إلى الرشيد»(١٦٦).

وكانت وجهة أهل الحجاز كوجهة أهل العراق تدوين الأحكام الشرعية مبوبة مرتبة، إلا أن اعتماد أهل الحديث على السنة أكثر من اعتمادهم على الرأى. بل هم كانوا يعتبرون الرأى ضرورة لا يلجأون إليها إلا على كره وعلى غير اطمئنان.

وقد روى عن مالك أنه قال فى بعض ما كان ينزل فيسأل عنه فيجتهد فيه برأيه: «إن نظن إلا ظنًا وما نحن بمستيقنين»(١٦٧).

وكان أهل الحديث يكرهون أن يتكاثر الناس بالمسائل كما يتكاثر أهل الدرهم بالدراهم، وكانوا يكرهون السؤال عما لم يكن قالوا. ألا ترى أنهم كانوا يكرهون فى الجواب فى مسائل الأحكام ما لم تنزل، فكيف بوضع الاستحسان والظن والتكلف ونظير ذلك واتخاذه دينًا؟

وفى «الانتقاء» قال الهيثم بن جميل: «شهدت مالك بن أنس سئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال فى اثنتين وثلاثين منها: لا أدرى.

ولم يكن أهل الحديث مع ذلك ينكرون اجتهاد الرأى والقياس على الأصول فى النازلة تنزل عند عدم النصوص».

الشافعى وأمر الفقه عند ظهوره:

ظهر الشافعى والأمر على ما وصفناه من نهضة الدراسة الفقهية فى بلاد الإسلام، نهضة ترمى إلى الوفاء بالحاجة العملية فى دولة تريد أن تجعل أحكام الشرع دستورًا لها.

ومن انقسام الفقهاء إلى أهل رأى يعتمدون فى نهضتهم على رسعة أفهامهم ونفاذ عقولهم وقوتهم فى الجدل، وأهل حديث يعتمدون على السنن والآثار ولا يأخذون من الرأى إلا بما تدعو إليه الضرورة.

كان أهل الرأى يعيبون أهل الحديث بالإكثار من الروايات الذى هو مَظِنَّة لقلة التدبير والتفهم. حكى عن أبى يوسف قال: سألنى الأعمش المتوفى سنة ١٤٧هـ (٧٦٤ م) عن مسألة وأنا وهو لا غير، فأجبته، فقال لى: من أين قلت هذا يايعقوب؟ فقلت بالحديث الذى حدثتنى أنت، فقال يا يعقوب إنى لأحفظ هذا الحديث من قبل أن يجتمع أبواك ما عرفت تأويله إلا الآن»(١٦٨).

وفى شرح عبد العزيز البخارى على أصول البزدوى: «أنه سأل واحدًا من أهل الحديث عن صبيين ارتضعا لبن شاة، هل تثبت بينهما حرمة الرضاع؟ فأجاب بأنها ثبتت عملاً بقوله، ﷺ: «كل صبيين اجتمعا على ثدى واحد حرم أحدهما على الآخر»؛ فأخطأ لفوات الرأى، وهو أنه لم يتأمل أن الحكم متعلق بالجزئية والبعضية، وذلك إنما يثبت بين الآدميين لا بين الشاة والآدمى.

وسمعت عن شيخى، رحمه الله، أنه قال: كان واحد من أصحاب الحديث يوتر بعد الاستنجاء عملاً بقوله، ﷺ: «من استنجى فليوتر»(١٦٩).

فأصحاب الحديث كانوا حافظين لأخبار رسول الله، إلا أنهم كانوا عاجزين عن النظر والجدل، وكلما أورد عليهم أحد من أصحاب الرأى سؤالاً أو إشكالاً بقوا فى أيديهم متحيِّرين»(١٧٠).

هم ضعاف فى الاستنباط وفى القدرة على دفع المطاعن والشبهات عن الحديث. وكان أهل الحديث يعيبون أهل الرأى بأنهم يأخذون فى دينهم بالظن،

وأنهم ليسوا للسنة أنصارًا، ولا هم فيها بمتثبتين، فإن أصحاب أبى حنيفة يقدمون القياس الجلى على خبر الواحد، وهم يقبلون المراسيل والمجاهيل.

وفى كتاب «الانتقاء»: «سمعت عبد الله بن المبارك ـ المتوفى سنة ١٨١ هـ (٧٩٧ م) يقول: كان أبو حنيفة قديمًا أدرك الشعبى والنخعى وغيرهما من الأكابر وكان بصير الرأى يسلم له فيه، ولكنه كان تهيما فى الحديث»[١٧١].

«ثم لا يقبلون الحديث الصحيح إذا كان مخالفًا للقياس ولا يقبلونه فى الواقعة التى تعم فيه البلوى»[١٧٢].

وفى كتاب أصول البزدوى: «وهم ـ أى أبو حنيفة، وأصحابه ـ أصحاب الحديث والمعانى، أما المعانى فقد سلم لهم العلماء حتى سموهم أصحاب الرأى ـ والرأى اسم للفقه الذى ذكرنا ـ وهم أولى بالحديث أيضًا؛ ألا ترى أنهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة منزلة السنة عندهم، وعملوا بالمراسيل تمسُّكًا بالسنة والحديث، ورأوا العمل به مع الإرسال أولى من الرأى ومن رد المراسيل[١٧٣]؛ فقد رد كثيرًا من السنة وعمل بالفرع بتعطيل الأصل، وقدموا رواية المجهول على القياس وقدموا قول الصحابى على القياس»[١٧٤].

نشأة الشافعى:

كانت الحال على ما ذكرنا حين جاء الشافعى، وقد تفقه الشافعى أولَ ما تفقه على أهل الحديث من علماء مكة: كمسلم بن خالد الزنجى المتوفى سنة ١٧٩ هـ (٧٩٥ م)، وسفيان بن عُيَيْنة المتوفى سنة ١٩٨ هـ (٨١٣ م) ثم ذهب إلى إمام أهل الحديث «مالك» بن أنس فى المدينة فلزمه ولقى من عطفه وفضله ما جعله يحبه ويجلّه.

عن أنس بن عبد الأعلى أنه سمع الشافعى يقول: «إذا ذكر العلماء فمالك النجم وما أحد أمنّ علىّ من مالك بن أنس»[١٧٥].

على أن نشأة الشافعى لم تكن من كل وجه نشأة أهل الحديث ولا استعداده استعدادهم.

لقد توجّه فى أول أمره إلى درس اللغة والشعر والأدب وأخبار الناس، ولم يقطع صلته بهذه العلوم حين وصل حبله بأهل الحديث الذين كانوا لا يرونها من العلم النافع.

حكى عن مُصْعَب الزبيرى قال: «كان أبى والشافعى يتناشدان، فأتى الشافعى على شعر هُذَيْل حفظًا، وقال: لا تُعلِم بهذا أحدًا من أهل الحديث، فإنهم لا يحتملون هذا»[١٧٦].

وفى كتاب «طبقات الشافعية» للنووى من نسخة خطية فى ترجمة محمد بن على البجلى القيروانى: «قال البجلى: وقال لى الربيع: كان الشافعى إذا خلا فى بيته كالسيل يهدر بأيام العرب».

وكان الشافعى بطبعه نهمًا فى العلم، يلتمس كل ما يجده من فنونه، وقد ذكر من ترجموا له أنه اشتغل بالفراسة حين ذهب إلى اليمن[١٧٧] وعالج التنجيم والطب، وربما كان درسهما فى إحدى رحلاته إلى العراق، حيث كان التنجيم يعتبر فرعًا من فروع العلوم الرياضية، وكان الطب فرعًا من العلم الطبيعى، والعلم الرياضى والعلم الطبيعى قسمان من أقسام الفلسفة التى كان مسلمو العراق أخذوا يتنسمون ريحها، وكان الشافعى مُغْرى بالرمى والفروسية فى شبابه، ولم يكن فى كهولته يأنف من الوقوف عند مهرة الرماة يدعو لهم ويمدهم بالمال، وكان يحب اقتناء الخيل الجيدة والبغال الفارهة.

وفى كتاب «طبقات الشافعية» للقاضى شمس الدين الصَّفَدى فى صفة الشافعى: «وكان مقتصدًا فى لباسه، يتختم فى يساره، وكان ذا معرفة تامة فى الطب والرمى، وكان أشجع الناس وأفرسهم، يأخذ بأذنه وأذن الفرس والفرس يعدو».

وفى كتاب «مفتاح السعادة» لطاش كبرى زاده: «روى عن الشافعى أنه رأى على باب مالك كُراعًا[١٧٨] من أفراس خراسان وبغال مصر، ما رأيت أحسن منه، فقلت له: ما أحسنه! فقال: هو هدية منى إليك يا أبا عبد الله. قلت: دع لنفسك منها دابة تركبها. فقال: أنا أستحى من الله تعالى أن أطأ تربة فيها رسول الله، ﷺ، بحافر دابة»[١٧٩].

ويظهر أنه لم يكن شديدًا في جرح الرجال كعادة أهل الحديث، وقد نقل صاحب «طبقات الشافعية الكبرى» حكاية تدل على سخرية الشافعي من تزمُّت المُزَكِّين.

قال الشافعي، رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، «حضرت بمصر رجلاً مُزكِّيًا يجرِّح رجلاً فسئل عن سببه، وألحّ عليه فقال: رأيته يبول قائمًا. قيل: وما في ذلك؟ قال يرد الريح من رشاشه على بدنه وثيابه فيصلي فيه. قيل: هل رأيته أصابه الرشاش وصلى قبل أن يغسل ما أصابه؟ قال: لا، ولكن أراه سيفعل(١٨٠)».

وكان في العلماء المعاصرين للشافعي مَن لا يراه ممعنًا في الحديث. عن أبي عبد الله الصاغاني يحدث عن يحيى بن أكثم قال: «كنا عند محمد بن الحسن في المناظرة، وكان الشافعي رجلاً قرشي العقل والفهم، صافي الذهن سريع الإصابة، ولو كان أكثر سماع الحديث لاستغنت أمة محمد به عن غيره من العلماء»(١٨١).

ولما ذهب الشافعي إلى العراق استرعى نظرَه تحاملُ أهل الرأي على أستاذه مالك وعلى مذهبه، وكان أهل الرأي أقوى سندًا وأعظم جاهًا بما لهم من المكانة عند الخلفاء وبتوليهم شئون القضاء، ذلك إلى أنهم أوسع حيلة في الجدل من أهل الحديث وأنفذ بيانًا. ويمثل حال الفريقين من هذه الناحية ما روى عن إمامَيْ أهل الرأي وأهل الحديث: أبي حنيفة ومالك.

روى ابن عبد البر المالكي عن الطبري قال: «وكان مالك قد ضُرب بالسياط واختلف فيمن ضربه وفي السبب الذي ضُرب فيه قال: حدثني العباس بن الوليد قال: خبرنا ذكوان عن مروان الطّاطَري أن أبا جعفر نهى مالكًا عن الحديث: ليس على مستكرَهٍ طلاقة، ثم دسّ إليه مَن يسأله عنه، فحدّث به على رءوس الناس»(١٨٢).

أما أبو حنيفة فينقل في شأنه الموفّق المكي في كتاب «المناقب» عن معمَّر ابن الحسن الهروي يقول: اجتمع أبو حنيفة ومحمد بن إسحاق المتوفى سنة ١٥٠هـ (٧٦٧ م) عند أبي جعفر المنصور، وكان جَمْعَ العلماء والفقهاء من أهل

الكوفة والمدينة وسائر الزمصار لأمر حزبه، وبعث إلى أبى حنيفة فنقله على البريد إلى بغداد، فلم يخرجه من ذلك الأمر الذى وقع له إلا أبو حنيفة، فلما قُضِيتِ الحاجةُ على يديه حبسه عند نفسه ليرفع القضاةُ والحكامُ الأمور إليه، فيكون هو الذى ينفذ الأمور ويفصّل الأحكام، وحبس محمد بن إسحاق ليجمع لابنه المهدى حروب النبى، ﷺ، وغزواته، قال: فاجتمعا يومًا عنده وكان محمد بن إسحاق يجسده، لما كان يرى من المنصور من تفضيله وتقديمه واستشارته فيما ينوبه وينوب رعيته وقضاته وحكامه، وسأل أبا حنيفة عن مسألة أراد بها أن يغير المنصور عليه، فقال له: ما تقول يا أبا حنيفة فى رجل حلف ألا يفعل كذا وكذا، أو أن يفعل كذا وكذا، ولم يقل إن شاء الله موصولاً باليمين، وقال ذلك بعد ما فرغ من يمينه وسكت فقال أبو حنيفة: لا ينفعه الاستثناء إذا كان مقطوعًا من اليمين وإنما ينفعه إذا كان موصولاً به. فقال: وكيف لا ينفعه وقد قال جدُّ أمير المؤمنين الأكبر أبو العباس عبد الله بن عباس، رضى الله عنهما: إن استثناءه جائز ولو كان بعد سنة، واحتج بقوله عز وجل: «واذكر رَبَّكَ إذا نَسِيتَ». فقال المنصور لمحمد بن إسحاق: أهكذا قال أبو العباس صلوات الله عليه؟ قال: نعم، فالتفت إلى أبى حنيفة، رحمه الله، وقد علاه الغضب فقال: تخالف أبا العباس؟ فقال أبو حنيفة: لم أخالف أبا العباس، ولِقول أبى العباس عندى تأويل يخرج على الصحة، ولكن بلغنى أن النبى، ﷺ، قال: «مَن حلف على يمين واستثنى فلا حنث عليه»، وإنما وضعناه إذا كان موصولاً باليمين، وهؤلاء لا يرون خلافتك لهذا يحتجون بخبر أبى العباس. فقال له المنصور: كيف ذلك؟ قال: لأنهم يقولون: إنهم بايعوك حيث بايعوك تَقِيَّة، وإن لهم الثُّنيا متى شاءوا يخرجون من بيعتك ولا يبقى فى أعناقهم من ذلك شىء. قال: هكذا؟! قال: نعم. فقال المنصور: خذوا هذا - يعنى محمد بن إسحاق - فأخذ وجعل رداؤه فى عنقه وحبسوه»(١٨٣).

وفى نسخة خطية من كتاب «طبقات الفقهاء» للقاضى شمس الدين العثمانى الصَّفدى: «وكان الطوسى يكره أبا حنيفة، وهو يعرف ذلك. فدخل أبو حنيفة على المنصور وكثر الناس؛ فقال الطوسى: اليوم أقتل أبا حنيفة. فقال لأبى حنيفة إن

أمير المؤمنين يأمرنا بضرب عنق الرجل لا ندرى ما هو، فهل لنا قتله؟ فقال: يا أبا العباس أمير المؤمنين يأمر بالحق أو الباطل؟ فقال: بالحق؛ قال: اتبع الحق حيث كان ولا تسأل عنه، ثم قال لمن قرب منه: إن هذا أراد أن يوثقنى فريطته»(١٨٤).

كان طبيعيًا أن يجادل الشافعى عن أستاذه وعن مذهب أستاذه، وقد نهض الشافعى لذلك قويًا بعقله، قويًا بعلمه، قويًا بفصاحته، قويًا بشباب فى عنفوانه وحمية عربية. وقد رويت لنا نماذج من دفاع الشافعى عن مالك ومذهبه: «عن محمد بن الحكم قال: سمعت الشافعى يقول قال لى محمد بن الحسن: صاحبنا أعلم من صاحبكم، يعنى أبا حنيفة ومالكًا؛ وما كان على صاحبكم أن يتكلم، وما كان لصاحبنا أن يسكت. قال: فغضبت وقلت: نشدتك الله مَن كان أعلم بسنة رسول الله، ﷺ، مالك أم أبو حنيفة؟ قال: مالك، لكن صاحبنا أقيس. فقلت: نعم، ومالك أعلم بكتاب الله تعالى وناسخه ومنسوخه، وسنة رسول الله، ﷺ، من أبى حنيفة؛ فمن كان أعلم بكتاب الله وسنة رسوله كان أولى بالكلام»(١٨٥).

كان هذا الحجاج عن مذهب مالك فى قدوم الشافعى إلى العراق أول أمره. وأقام الشافعى فى العراق زمنًا غير قصير، درس فيه كتب محمد بن الحسن وغيره من أهل الرأى فيما درس فى العراق، ولازم محمدبن الحسن ورد على بعض أقواله وآرائه مناصرةً لزهل الحديث.

ولا شك أن الشافعى فى ذلك العهد كان متأثرًا بمذهب أهل الحديث، ومتأثرًا بملازمة عالم دار الهجرة، فهو كان يُدافع عن مذهبه هو مع دافع من حميته لأستاذه وأنصار أستاذه من المستضعفين.

أما البزار الكردرى فهو يروى فى سبب اختلاف الشافعى على محمد بن الحسن وصحبه روايات يلمز بها قدرة الشافعى على الدخول فى مداخل أهل الرأى تارة، ويطعن بها فى وفاء الشافعى لمن أحسن إليه أحيانًا، فهو يقول: «عن على بن الحسين الرازى قال: اجتمع فى عرس هو وسفيان بن سحبان، وفرقد،

وعيسى بن أبان، وأخذوا فى مسألة فى الوصايا غامضة وفيهم الشافعى، فدخل فى نكتة من المسألة غامضة، فظن الإمام الشافعى أنه فطن للمسألة ولم يكن كذلك، فجرَّه سُفيان إلى أغمض منها حتى تحيّر، ولم يتهيأ له الكلام، فحكى ذلك لمحمد فقال: ارفقوا به فإنه جالسنا وصحبنا؛ ولا تفعلوا به هذا»[١٨٦].

ويقول أيضًا: «عن عبد الرحمن الشافعى: لم يعرف الشافعى لمحمد حَقّه؛ وأحسن إليه فلم يف له. وعن إسماعيل المُزَنى قال الإمام الشافعى: حُبِسّتُ بالعراق لدَين، فسمع محمد بى فخلّصنى، فأنا له شاكر من بين الجميع. وعن ابن سماعة قال: أفلس الشافعى غير مرّة، فجاء إلى محمد فحدث أصحابه فجمع له مائة ألف، فكان فيه قضاء حاجته؛ ثم أفلس مرة أخرى فجمع له سبعين ألف درهم، ثم أتاه الثالثة فقال لا أذهب مروءتى من بين أصحابى؛ ولو كان فيك خير لكفاك ما جمعته لك ولعقبك. وكان قبل هذا مولعًا بكتبه يناظر أوساط أصحابه ويعدّ نفسه منهم، فلما أتى محمدًا الثالثة أظهر الخلاف»[١٨٧].

والشافعى نفسه يردّ على ذلك، فقد أخرج الحاكم من طريق محفوظ بن أبى توبة قال: «معت الشافعى يقول: «يقولون إنى إنما أخالفهم للدنيا، وكيف ذلك والدنيا معهم؟ وإنما يريد الإنسان لبطنه وفرجه، وقد منعت ما ألذّ من المطاعم ولا سبيل إل يالنكاح ـ يعنى لما كان به من البواسير ـ ولكن لست أخالف إلا مَن خالف سنة رسول الله»[١٨٨].

ولما عاد الشافعى إلى بغداد فى سنة ١٩٥ هـ (٨١٠ ـ ٨١١ م) ليقيم فيها سنتين اشتغل بالتدريس والتأليف، وروى البغدادى فى كتاب تاريخ بغداد: «عن أبى الفضل الزجاج يقول: لما قدم الشافعى إلى بغداد وكان فى الجامع إما نيف وأربعون حلقة أو خمسون حلقة، فلما دخل بغداد ما زال يقعد فى حلقة حلقة ويقول لهم: قال الله وقال الرسول، وهم يقولون: قال أصحابنا، حتى ما بقى فى المسجد حلقة غيره»[١٨٩].

واختلف إلى دروس الشافعى جماعةٌ من كبار أهل الرأى كأحمد بن حنبل وأبى ثور، فانتقلوا عن مذهب أهل الرأى إلى مذهبه.

ويروى عن أحمد بن حنبل أنه قال: ما أحد من أصحاب الحديث حمل محبرة إلا وللشافعى عليه مِنّة، فقلنا يا أبا محمد، كيف ذلك؟ قال: «إن أصحاب الرأى كانوا يهزأون بأصحاب الحديث حتى علمهم الشافعى وأقام الحجة عليهم»(١٩٠).

مذهب الشافعى القديم ومذهبه الجديد:

ووضع الشافعى فى بغداد كتاب الحجة. روى ابن حجر عن البُوَيْطى أن الشافعى قال: اجتمع علىَّ أصحابُ الحديث فسألونى أن أضع على كتاب أبى حنيفة فقلت: لا أعرف قولهم حتى أنظر فى كتبهم؛ فكُتِبت لى كتبُ محمد بن الحسن، فنظرت فيها سنة حتى حفظتها، ثم وضعت الكتاب البغدادى يعنى الحجة»(١٩١).

ويظهر من ذلك أن مذهب الشافعى القديم الذى وضعه فى بغداد كان فى جل أمره ردًا على مذهب أهل الرأى، وكان قريبًا إلى مذهب أهل الحديث.

وروى البغدادى عن حرملة أنه سمع الشافعى يقول: سُميت ببغداد ناصرَ الحديث»(١٩٢).

ونقل ابن حجر عن البيهقى أن كتاب «الحجة» الذى صنفه الشافعى ببغداد حمله عنه الزَّعفرانى، وله كتب أخرى حملها غير الزعفرانى، منها كتاب السير رواية أبى عبد الرحمن أحمد بن يحيى الشافعى، وفى كتاب «كشف الظنون»: «الحجة للإمام الشافعى وهو مجلّد ضخم ألّفه بالعراق، إذا أُطلِق القديمُ من مذهبه يُراد به هذا التصنيف. قاله الإسْنَوِى فى «المبهمات»، ويطلق عليما أفتى به هناك أيضًا».

ثم انتهى الشافعى إلى مصر، ويأبى البزار الكردرى فى كتابه «مناقب الإمام الأعظم» إلا أن يجعل رحيل الشافعى من بغداد إلى مصر هزيمة وفرارًا؛ فهو يقول: «عن الجارود بن معاوية قال: كان الشافعى، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، بالعراق يصنف الكتب وأصحاب محمد يَكْسِرون عليه أقاويله بالحجج ويضعفون أقواله، وضيّقوا عليه؛ وأصحاب الحديث أيضًا لا يلتفتون إلى قوله، ويرمونه بالاعتزال، فلما لم يَقُمْ له بالعراق سوق خرج إلى مصر، ولم يكن بها فقيهٌ معلوم، فقام به سوقُه(١٩٣).

وفى مصر آزره تلاميذ مالك، حتى إذا وضع مذهبه الجديد وأخذ يؤلف الكتب ردًا على مالك تنكّروا له وأصابته منهم محن.

وفى كتاب طبقات الشافعية للنووى من نسخة خطية بدار الكتب المصرية فى ترجمة يوسف بن يحيى أبى يعقوب البويطى: «قال أبو بكر الصيّرفى فى كتابه شرح اختلاف الشافعى ومالك، رضى الله عنهما، عن البويطى: قدم علينا الشافعى مصر فأكثر الرد على مالك؛ فاتهمته وبقيت متحيّرًا، فكنت أكثر الصلاة والدعاء رجاء أن يرينى الله مع أيهما الحق، فأريت فى منامى أن الحق مع الشافعى، فذهب ما كنت أجده. فالبويطى مشهور أنه كان يرى مذهب مالك قبل أن يقول بقول الشافعى، وذكر فيه أيضًا أن المزنى كان يرى أهل العراق».

قال الربيع: «سمعت الشافعى يقول: قدمت مصر لا أعرف أن مالكًا يخالف من أحاديثه إلا ستة عشر حديثًا؛ فنظرت فإذا هو يقول بالأصل ويدع الفرع، ويقول بالفرع ويدع الأصل.

ثم ذكر الشافعى فى رده على مالك المسائل التى ترك الأخبار الصحيحة فيها بقول واحد من الصحابة أو بقول واحد من التابعين أو لرأى نفسه.

ثم ذكر ما ترك فيه أقاويل الصحابة لرأى بعض التابعين أو لرأى نفسه؛ وذلك أنه يدعى الإجماع وهو مختلف فيه.

ثم بين الشافعى أن ادّعاء أن إجماع أهل المدينة حجة قول ضعيف[١٩٤]».

ويروى بعض الرواة: «أن الشافعى إنما وضع الكتب على مالك، لأنه بلغه أن بالأندلس قلنسوة لمالك يستسقى بها؛ وكان يُقال لهم: قال رسول الله، ﷺ، فيقولون: قال مالك. فقال الشافعى: إن مالكًا بشر يخطئ. فدعاه ذلك إلى تصنيف الكتاب فى اختلافه معه، وكان يقول: استخرت الله تعالى فى ذلك»[١٩٥].

وفى كتاب «مغيث الخلق فى اختيار الأحق» تصنيف إمام الحرمين الجوينى من نسخة خطية بدار الكتب المصرية: «فمالك أفرط فى مراعاة المصالح المطلقة المرسلة غير المستندة إلى شواهد الشرع، وأبو حنيفة قصر نظره على الجزئيات

والفرع والتفاصيل من غير مراعاة القواعد والأصول، والشافعى، رضي الله عنه، جمع بين القواعد والفروع، فكان مذهبه أقصد المذاهب، ومطلبه أسد المطالب».

مذهب الشافعى الجديد:

ومذهب الشافعى الجديد الذى وضعه فى مصر هو الذى يدل على شخصيته وينم على عبقريته، ويبرز استقلاله.

«سئل أحمد ما ترى فى كتب الاشفعى التى عند العراقيين، أهى أحب إليك أم التى بمصر؟ قال: عليك بالكتب التى وضعها بمصر، فإنه وضع هذه الكتب بالعراق ولم يُحكمها، ثم رجع إلى مصر فأحكم ذلك كما يرويه الذهبى فى تاريخه الكبير»(١٩٦).

وفى كتاب مغيث الخلق: «للشافعى مذهبان: مذهب قديم ومذهب جديد ناسخ للقديم، فلا يجوز أن يفتى ويؤخذ بالقديم مع إمكان الأخذ بالجديد، لأن القديم صار منسوخًا، ولأن المتأخر يرفع المتقدم لا محالة كالمنسوخ لا يبقى مع الناسخ، فعلى هذا لا تردد، فلم يبق للشافعى تردد إلا فى ثمانى عشر مسألة، إذ لم يفرغ للتخريج على أصله ويحكمه ويتمه لأنه اخترمته المنية فى ريعان شبابه».

ومذهب الشافعى الجديد وصل إلينا فيما ألّفه بمصر من الكتب، وقد سرد البيهقى المتوفى سنة ٤٥٨ هـ (١٠٦٥ ـ ٦٦ م)، كتب الشافعى ولخصها عنه ابن حجر: «الرسالة القديمة، ثم الرسالة الجديدة، اختلاف الحديث، جماع العلم، إبطال الاستحسان، أحكام القرآن، بياض الغَرَض، صفة الأمر والنهى، اختلاف مالك والشافعى، اختلاف العراقيين، اختلافه مع محمد بن الحسن، كتاب على وعبد الله، فضائل قريش، كتاب الأم»(١٩٧).

وعدة كتاب الأم(١٩٨) مائة ونيف وأربعون كتابًا، وحمل عنه حرملة كتابًا كبيرًا يسمى كتاب السنن، وحمل عنه المزنى فى كتابه المبسوط، وهو المختصر الكبير والمنثورات، وكذا المختصر المشهور. قال البيهقى: وبعض كتبه الجديدة لم يعد

تصنيفها وهى: الصيام، والحدود، والرهن الصغير، والإجارة، والجنائز. فإنه أمر بقراءة هذه الكتب عليه فى الجديد وأمر بتحريق ما يغاير اجتهاده؛ قال: وربما تركته اكتفاءً بما نبه عليه من رجوعه عنه فى مواضع أخرى. قلت: وهذه الحكاية مفيدة ترفع كثيرًا من الإشكال الواقع بسبب مسائل اشتهر عن الشافعى الرجوع عنها، وهى موجودة فى بعض هذه الكتب.

ثم نقل ابن حجر أن لأصحاب الشافعى من أهل الحجاز والعراق عنه مسائل وزيادات. قال: وهذا يدل على أن كتبًا أخرى حملها عنه هؤلاء. لأن هذه المسائل ليست فى الكتب المقدم ذكرها.

وقد ترك ابن حجر فى تلخيصه كتاب «مسند الشافعى»، ولا ندرى إن كان البيهقى قد تركه أيضًا أم لا، ويقول الرازى: «إن كتابه المسمى بمسند الشافعى كتاب مشهور فى الدنيا»(١٩٩).

على أنى رأيت فى كتاب طبقات الشافعية للنووى، من نسخة خطية بدار الكتب المصرية، عند ترجمة محمد بن يعقوب بن يوسف أبى العباس السنانى النيسابورى المعروف بالأصم المولود سنة ٢٤٩ هـ (٨٦٣ م)؛ «ومسند الشافعى المعروف ليس من جمع الشافعى وتأليفه وإنما جمعه من سماعات الأصم بعض أصحابه، ولذلك لا يستوعب حديث الشافعى. فإنه مقصور على ما كان عند الأصم من حديثه».

توجيه الشافعى للدراسات الفقهية توجيهًا جديداً:

كان اتجاه المذاهب الفقهية قبل الشافعى إلى جمع المسائل وترتيبها وردها إلى أداتها التفصيلية، خصوصًا عندما تكون دلائلها نصوصًا.

وآهل الحديث لكثرة اعتمادهم على النص كانوا أكثر تعرُّضًا لذكر الدلائل من أهل الرأى.

فلما جاء الشافعى بمذهبه الجديد كان قد درس المذهبين ولاحظ ما فيهما من نقص بدا له أن يكمله، وأخذ ينقض بعض التعريفات من ناحية خروجها عن متابعة نظام متحد فى طريقة الاستنباط.

وذلك يشعر باتجاهه فى الفقه اتجاهًا جديدًا هو اتجاه العقل العلمى الذى لا يكاد يعنى بالجزئيات والفروع.

ويدل على أن اتجاه الشافعى لم يكن إلى تمحيص الفروع ما نقله ابن عبد البر فى «الانتقاء» من أن أحمد بن حنبل قال: «قال الشافعى لنا: أما أنتم فأعلم بالحديث والرجال منى؛ فإذا كان الحديث صحيحًا فأعلمونى، إن يكن كوفيًا أو بصريًا أو شاميًا أذهب إليه إذا كان صحيحًا»[٢٠٠].

وطريقة علاجه للعلم تدل علي منهجه. قال محمد ابن أخت الشافعي عن أمه قالت: «ربما قدَّمنا في ليلة واحدة ثلاثين مرة أو أقل أو أكثر المصباح بين يدي الشافعى، وكان يستلقي ويتذكّر ثم ينادي: يا جارية هلمي مصباحًا. فتقدمه، ويكتب ما يكتب، ثم يقول: ارفعيه؛ فقيل لأحمد: ما أراد برد المصباح؟ قال: الظلمة أجلي للقلب»[٢٠١].

وليس هذا النوع من التفكير الهادئ في ظلمة الليل كتفكير مَن يهتم بالمسائل الجزئية والتفاريع، بل يعني بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها، وذلك هو النظر الفلسفي.

قال ابن سينا في منطق الشفاء: «إنا لا نشتغل بالنظر في الألفاظ الجزئية ومعانيها؛ فإها غير متناهية فتحصر، ولا، لو كانت متناهية، كان علمنا بها من حيث هي جزئية يفيدنا كمالاً حكميًا أو يبلغنا غاية حكمية».

وكان أحمد يقول: «الشافعى فيلسوف فى أربعة أشياء: فى اللغة، واختلاف المناس، والمعانى، والفقه»[٢٠٢].

وقد حاول الشافعى أن يجمع أصول الاستنباط الفقهى وقواعدها علمًا ممتازًا، وأن يجعل الفقه تطبيقًا لقواعد هذا العلم. وبهذا يمتاز مذهب الشافعى من مذهب أهل العراق وأهل الحجاز.

قال الغزالى فى المستصفى: «بيان حد أصول الفقه: أعلم إنك لا تفهم حد أصول الفقه ما لم تعرف أولاً معنى الفقه. والفقه عبارة عن العلم والفهم فى أصل الوضع. يُقَال فلان فقيه الخير والشر: أى يعلمه ويفهمه، ولكن صار بعرف

العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة، حتى لا يطلق بحكم العادة اسم الفقيه على متكلم وفلسفى ونحوى ومحدث ومفسر. بل يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية كالوجود والحظر والإباحة والندب والكراهة، وكون العقد صحيحًا وفاسدًا وباطلاً، وكون العبادة قضاء وأداء وأمثاله. ولا يخفى عليك أن للأفعال أحكامًا عقلية أى مدركة بالعقل، ككونها أعراضًا وقائمة بالمحل ومخالفة للجوهر، وكونها أكوانًا حركة وسكونًا وأمثالها. والعارف بذلك يسمى متكلما لا فقيها. وأما أحكامها من حيث إنها واجبة ومحظورة ومباحة ومكروهة ومندوب إليها، فإنما يتولى الفقيه بيانها، فإذا فهمت هذا فافهم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل، فإن علم الخلاف من الفقه أيضًا مشتمل على أدلة الأحكام ووجوه دلالتها، ولكن من حيث التفصيل كدلالة حديث خاص فى مسألة النكاح بلا ولى على الخصوص، ودلالة آية خاصة فى مسألة متروك التسمية على الخصوص، وأما الأصول فلا يتعرض فيها لإحدى المسائل ولا على طريق ضرب المثال، بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والإجماع ولشرائط صحتها وثبوتها ثم لوجوه دلالتها الجميلة، إما من حيث صيغتها أو مفهوم لفظها أو معقول لفظها وهو القياس من غير أن يتعرض فيها لمسألة خاصة؛ فبهذا تقارن أصول الفقه فروعه. وقد عرفت من هذا أن أدلة الأحكام: الكتاب والسنة والإجماع. فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة وشروط صحتها ووجوه دلالتها على الأحكام هو: العلم الذى يعبر عنه بأصول الفقه»(٢٠٣).

الشافعى أول من وضع مصنفا فى العلوم الدينية على منهج علمى:

إذا كان الشافعى هو أول من وجه الدراسات الفقهية إلى ناحية علمية، فهو أيضًا من وضع مصنفًا فى العلوم الدينية الإسلامية على منهج علمى بتصنيفه فى أصول الفقه. قال الرازى: «اتفق الناس على أن أول(٢٠٤) من صنف فى هذا العلم ـ أى أصول الفقه ـ الشافعى، وهو الذى رتب أبوابه، وميز بعض أقسامه من بعض، وشرح مراتبها فى القوة والضعف.

وروى أن عبد الرحمن بن مهدى التمس من لشافعى وهو شاب أن يضع له كتابًا يذكر فيه شرائط الاستدلال بالقرآن والسنة والإجماع والقياس، وبيان الناسخ والمنسوخ ومراتب العموم والخصوص فوضع الشافعى، رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، الرسالة وبعثها إليه. فلما قرأها عبد الرحمن بن مهدى قال: ما أظن أن الله عز وجل خلق مثل هذا الرجل (٢٠٥).

الشافعى واضع علم الأصول

ثم قال الرازى: «واعلم أن نسبة الشافعى إلى علم الأصول كنسبة أرسطاليس إلى علم المنطق. وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض. وذلك أن الناس كانوا قبل أرسطاليس يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة، لكن ما كان عندهم قانون مخلص فى كيفية ترتيب الحدود والبراهين، فلا جرم كانت كلماتهم مشوّشة ومضطربة؛ فإن مجرد الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلى قلما أفلح. فلما رأى أرسطاليس ذلك اعتزل عن الناس مة مديدة واستخرج لهم علم المنطق، ووضع للخلق بسببه قانونًا كليا يرجع إليه فى معرفة الحدود والبراهين.

وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمدينظمون أشعارًا، وكان اعتمادهم على مجرد الطبع، فاستخرج الخليل علم العروض وكان ذلك قانونًا كليًا فى مصالح الشعر ومفاسده. فكذلك هنا الناس كانوا قبل الإمام الشافعى يتكلمون فى مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، وكلن ما كان لهم قانون كلى مرجوع إليه فى معرفة دلائل الشريعة وفى كيفية معارضتها وترجيحها. فاستنبط الشافعى علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانونًا كليًا يرجع إليه فى معرفة مراتبأدلة الشرع. ثم يقول الرازى: «واعلم أن الشافعى صنف كتاب الرسالة بغداد، ولما رجع إلى مصر زعاد تصنيف كتاب الرسالة، وفى كل واحد منهما علم كثير»(٢٠٦).

وفى كتاب «مغيث الخلق فى اختيار الأحق» لإمام الحرمين الجوينى: «ولا يخفى على المسترشد المستبصر وعلى الشادى والمبتدى وعلى الطعام والعوام

رجحان نظر الشافعى فى فن الأصول، فإنه أول ابتدع ترتيب الأصول ومهد الأدلة ورتبها وبينها وصنف فيها رسالته».

ويقول بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشى المتوفى سنة ٢٩٤هـ (١٢٩١ - ٩٢م) فى كتابه «أصول الفقه»، المسمى بالحبر المحيط: «فصل - الشافعى أول من صنف فى أصول الفقه صنف فيه كتاب الرسالة وكتاب أحكام القرآن واختلاف الحديث، وإبطال الاستحسان، وكتاب جماع العلم ، وكتاب القياس الذى ذكر فيه تضليل المعتزلة ورجوعه عن قبول شهادتهم.

ثم تبعه المصنفون فى علم الأصول، قال أحمد بن حنبل: «لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتى ورد الشافعى». وقال الجوينى فى شرح الرسالة: «لم يسبق الشافعى أحد فى تصانيف الأصول ومعرفتها. وقد حكى عن ابن عباس تخصيص عموم، وعن بعضهم القول بالمفهوم، ومن بعدهم لم يُقَّ فى الأصول شئٌ ولم يكن لهم فيه قدم فإنا رأينا كتب السلف من التابعين وتابعى التابعين وغيرهم، وما رأيناهم صنفوا فيه»[٢٠٧].

وفى موضع آخر من هذه النسخة عند الكلام على منع الشافعى نسخ السنة للكتاب: «كيف وهو الذى مهد هذا الفن ورتبه وأول مَن أخرجه».

ويقول ابن خلدون فى المقدمة: «وكان أول من كتب فيه - أى فى علم أصول الفقه - الشافعىّ، أملى فيه رسالته المشهورة، تكلم فيها فى الأوامر والنواهى، والبيان والخبر، والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس.

ثم كتب فقهاء الحنفية فيه وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها، وكتب المتكلمون أيضًا»[٢٠٨].

وفى كتاب «طبقات الفقهاء» للقاضى شمس الدين العثمانى الصفدى: «ثم خرج الشافعى إلى مصر سنة تسع وتسعين مائة وصنف بها كتبه الجديدة، وسار ذكره فى البلدان وقصده الناس من الشام واليمن والعراق وغيرها من النواحى للأخذ عنه وسماع كتبه. وابتكر الشافعى ما لم يسبق إليه من ذلك أصول الفقه؛ فإنه أول من صنف أصول افقه بلا خوف».

«ومن ذلك كتاب القَسَامَة وكتاب الجزية وكتاب قتال أهل البغى[٢٠٩]».

ويقول صاحب كتاب كشف الظنون: «وأول مَن صنف فيه الإمام الشافعى، ذكره الإسنوى فى التمهيد، وحكى الإجماع فيه»[٢١٠].

الباحثون فى هذا الشأن من الغربيين يرون الشافعى واضعًا لأصول الفقه يقول جولد زيهر فى مقالته فى كلمة «فقه» فى دائرة المعارف الإسلامية: «وأظهر مزايا محمد بن إدريس الشافعى إنه وضع نظام الاستنباط الشرعى فى أصول الفقه، وحدد مجال كل أصل من هذه الأصول، وقد ابتدع فى رسالته نظامًا للقياس العقلى الذى ينبغى الرجوع إليع فى التشريع من غير إخلال بما للكتاب والسنة من الشأن المقدم. رتب الاستنباط من هذه الأصول ووضع القواعد لاستعمالها بعد ما كان جزافًا».

على أنا نجد فى كتاب الفهرست فى ترجمة محمد بن الحسن ذكر كتاب له يسمى كتاب أصول الفقه. ويقول الموفق المكى فى كتاب مناقب الإمام الأعظم نقلا عن طلحة بن محمد بن جعفر: «إن أبا يوسف أول من وضع الكتب فى أصول الفقه على مذهب أبى حنيفة»[٢١١].

ونقل ذلك طاش كبرى زاده فى كتابه مفتاح السعادة[٢١٢]، ولم يرد فى هذا العلم فيما أورده صاحب الفهرست لأبى يوسف من الكتب؛ وإذا صح أن لأبى يوسف أو لمحمد كتابًا فى أصول الفقه، فهو فيما يظهر كتاب لنصرة ما كان يأخذ به أويحنيفة، ويعيبه أهل الحديث ـ ومعهم الشافعى ـ من الاستحسان. وقد يؤيد ذلك أن صاحب الفهرست ذكر فى أسماء كتب أبى يوسف كتاب الجوامع، ألفه ليحيى بن خالد يحتوى على أربعين كتابا ذكر فيه اختلاف الناس والرأى المأخوذ به، ولم يكن فى طبيعة مذهب أهل الرأى الذين كان من همهم أن يجمعوا المسائل ويستكثروا منها النزوع إلى تقييد الاستنباط بقواعد لا تتركه متسعًا رحبًا. على أن القول بأن أبا يوسف هو أول مَن تكلم فى أصول الفقه علمًا ذا قواعد عامة يرجع إليها كل مستنبط لحكم شرعى. هذا وقد نقلنا آنفًا عن ابن عابدين أن أبا حنيفة كن إذا وقعت واقعة شاور أصحابه شهورًا أو أكثر حتى

يستقر آخر الأقوال فيثبته أبو يوسف حتى أثبت الأصول على هذا المنهاج».

وفى رسالة ابن عابدين: ثم هذه المسائل التى تسمى الطاهر، من مجموعة رسائل ابن عابدين: «ثم هذه المسائل التى تسمى بظاهر الرواية والأصول هى ما وجد فى كتب محمد التى هى المبسوط والزيادات والجامع الصغير والسير الصغير والجامع الكبير، وإنما سميت بظاهر الرواية لأنها رويت عن محمد برواية الثقافة فهى ثابتة عنه إما متواترة أؤ مشهورة عنه»[٢١٣].

وكل ذلك يدل على أن أبا يوسف هو أول من أثبت الأصول التى هى فتاوى اتفق عليها الإمام وأصحابه؛ وأن محمدًا جمع من كتب السنة مسئل الأصول وتسمى ظاهر الرواية أيضًا، «وهى ـ كما يقول ابن عابدين فى الرسالة المذكورة ـ مسائل رويت عن أصحاب المذهب وهم: أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد، رحمهم الله تعالى، ويقال لهم العلماء الثلاثة».

فليص بمستبعد أن يكون ما نسب لأبى يوسف من إنه أول من وضع الكتب فى أصول الفقه، وما نسب لمحمد من إنه ألف كتاب أصول الفقه، إنما أريد به أصول فقه أبى حنيفة أى المسائل التى أشار الإمام برثباتها بعد مشاورة أصحابه. وقد يعضد هذا الفهم تعبرى صاحب الفهرست عند تعديد كتب أبى يوسف بقوله«ولأبى يوسف من الكتب فى الأصول والأمالى[٢١٤] كتاب الصلاة وكتاب الزكاة إلخ...»[٢١٥].

وعند ذكر الكتب التى ألفها محمد بقوله: «ولمحمد من الكتب فى الأصول كتاب الصلاة، وكتاب الزكاة.... إلخ»[٢١٦].

وقد لا يكون بعيدًا عن غرض الشافعى فى وضع أصول الفقه أن يقرب الشقة بين أهل الرأى وأهل الحديث، ويمهد الوحدة التى دعا إليها الإسلام.

وفى كتاب تقويم النظر لمحمد بن على المعروف بابن الدهان، من نسخة خطية بدار الكتب الأهلية بباريس: «وقيل لبعض القصاص: ما السر فى قصر عمر الشافعى؟ فقال حتى لا يزالون مختلفين، ولو طال عمره رفع الخلاف».

تحليل الرسالة

وصف الشافعى فى خطبة «الرسالة» حال الناس عند بعثة النبى من الجهة الدينية، فبين أنهم كانوا صنفين: «أهل الكتاب بدّلوا أحكامه وكفروا بالله وافتعلوا كذبا صاغوه بألسنتهم، فخلطوه بحق الله الذى أنزل إليهم».

وصنف كفروا بالله فابتدعوا ما لم يأذن به الله، ونصبوا بأيديهم حجارة وخشبًا وصورًا استحسنوها، ونبزوا أسماء افتعلوها ودعوها آلهة عبدوها، أو عبدوا ما استحسنوا من حوت ودابة ونجم وغار وغيره».

ثم ذكر الشافعى أن الله أنقذ الناس بمحمد من هذا الضلال، وأنزل عليه كتابه فقال: «إنه لكتابٌ عزيزٌ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيلٌ من حكيم حميد» فنقلهم به من الكفر والعمى إلى الضياء والهدى.

وتكلم على منزلة القرآن من الدين واشتماله على ما قد أحل الله وما حرم، وما تعبّد الناس به، وما أعد لأهل طاعته من الثواب، وما أوجب لأهل معصيته من العقاب، ووعظهم بالإخبار عمن كان قبلهم.

ورتب الشافعى على ذلك ما يحق على طلبة العلم بالدين من بلوغ غاية جهدهم فى الاستكثار من علم القرآن وإخلاص النية لله، لاستدراك علمه نصًا واستنباطًا؛ فإن من أدرك علم أحكام الله عز وجل فى كتابه نصًا واستدلالا ووفقه الله تعالى للقول والعمل بما علم منه، فاز بالفضيلة فى دينه ودنياه، وانتفت عنه الريبة، ونورت فى قلبه الحكمة، واستوجب فى الدين موضع الإمامة.

ثم ختم الشافعى خطبة الرسالة بقوله: «فليست بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفى كتاب الله جل ثناؤه الدليل على سبيل الهدى فيها، قال الله تعالى: ﴿ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴾، وقال: ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾؛ وقال: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾، وقال: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اللَّهِ... ﴾ الآية.

ولما كان قد وضح من هـذه المقدمة أن القرآن هو تبيان لكل شئون الدين قال تعالى: «هذا بيان للناس»، وأراد به القرآن، وإنه الدليل على سبيل الهدى فى كل نازلة تنزل بأى أحد من أهل دين الله، فإن الشافعى عقد بعد هذه المقدمة بابًا عنوانه: «باب كيف البيان»، بدأه بتعريف البيان بإنه اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع، فأقل ما فى تلك المعانى المجتمعة المتشعبة أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب.

عرض من جاء بعد الشافعى لتحديد معنى البيان على وجهٍ أوضح. قال الغزالى فى المستصفى: «مسألة فى حد البيان: اعلم أن البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والإعلام. وإنما يحصل الإعلام بدليل، والدليل محصل للعلم؛ فههنا ثلاثة أمور: إعلام، ودليل به الإعلام، وعلم يحصل من الدليل. من الناس من جعله عبارة عن التعريف فقال فى حده: إنه إخراج الشىء من حيز الإشكال إلى حيز التجلى، ومنهم من جعله عبارة عما تحصل به المعرفة فى ما يحتاج إلى المعرفة، أعنى الأمور التى ليست ضرورية، وهو الدليل، فقال فى حده: إنه الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه، وهو اختيار القاضى، ومنهم من جعله عبارة عن نفس العلم وهو تبيين الشىء، فكأن البيان عنده والتبيين واحد. ولا حجر فى إطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة، إلا أن الأقرب إلى اللغة وإلى التداول بين أهل العلم ما ذكره القاضى؛ إذ يُقال لمن دل غيرهَ على الشىء: بيّنه له ـ وهذا بيان منك، لكنه لم يتبين، وقال تعالى: «هذا بيان للناس» وأراد به القرآن.

وعلى هذا فبيان الشىء قد يكون بعبارة وضعت بالاصطلاح، فهى بيان فى حق من تقدمت معرفته بوجه المواضعة؛ وقد يكون بالفعل والإشارة والرمز إذ الكل دليل ومُبين، ولكن صار فى عرف المتكلمين مخصوصًا بالدلالة بالقول. فيقال: له بيان حسن، أى كلام حسن رشيق الدلالة على المقاصد. واعلم أن ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد، بل يكون بحيث إذا سُمع وتؤمل وعرفت المواضعة صح أن يعلم به، ويجوز أن يختلف الناس فى تبيين ذلك»[٢١٧].

ويوشك أن يكون مذهب القاضى الباقلانى هو أقرب المذاهب إلى رأى الشافعى.

ثم جعل الشافعى ما أبان الله لخلقه فى كتابه مما تعبدهم به من وجوه خمسة، وقد سماها المتأخرون من راتب البيان للأحكام. أولها: ما أبان الله فى كتابه نصًا جليًا لا يتطرق إليه التأويل فلم يحتج مع التنزيل فيه إلى غيره، وسماه المتأخرون بيان التأكيد. ثانيها: ما أبانه القرآن بنص يحتمل زوجهًا، فدلت السنة على تعيين المراد به من هذه الأوجه، كما يؤخذ من كلام الشافعى، وقد أسقط الشافعى هذا الثانى فى مواضع من «الرسالة» حصل فيها جملة وجوه البيان، كما فى الفصل الذى عقده للبيان الرابع.

وذكر الشوكانى وغيره من الأصوليين معنى آخر لهذا البيان. قال الشوكانى: «الثانى النص الذى ينفرد بإدراكه العلماء، كالواو وإلى فى آية الوضوء، وأن هذين الحرفين مقتضيان لمعان معلومة عند أهل اللسان».

وحَمْل كلام الشافعى على هذا بعيد

ثالثها: ما أتى الكتاب على غاية البيان فى فرضه، وبين رسول الله كيف فرضه وعلى من فرضه، ومتى يزول فرضه ويثبت.

رابعا: ما بين الرسول مما ليس الله فيه نص حكم، وقد فرض الله فى كتابه طاعة رسوله والانتهاء إلى حكمه، فمن قَبِل عن رسول الله فبفرض الله قَبِل.

خامسها: ما فرض الله على خلقه الاجتهاد فى طلبه وهو القياس، «والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة». وقد سمى المتأخرون هذا البين ببيان الإشارة. قال الشوكانى: «الخامس بيان الإشارة وهو القياس المستبط من الكتاب والسنة، مثل الألفاظ اليت استنبطت منها المعانى وقيس عليها غيرها. لأن الأصل إذا استنبط منه معنى وألحق به غيره لم يقل لم يتناوله النص، بل تناوله، لأن النبى، ﷺ، أشار إليه بالتنبيه كإلحاق المطعومات فى باب الربويات بالأربعة المنصوص عليها، لأن حقيقة القياس بيان المراد

بالنص، وقد أمر الله سبحانه وتعالى أهل التكليف بالاعتبار والاستنباط والاجتهاد».

وبعد أن أجمل الشافعى مراتب البيان الخمس أخذ يوضحها ويبين لها الأمثلة والشواهد فى أبواب خمسة.

وبعد أن أتم الكلام على البيان الخامس قال:«وهذا الصنف من العلم (يعنى الاجتهاد) دليل على ما وصفت قبل هذا، على أن ليس لأحد أبدًا أن يقول فى شىء حل ولا حرم إلا من جهة العلم، وجهه العلم الخبر فى الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس».

وهذا يفيد أن الشافعى يرى الإجماع من مراتب البيان، وإن لم يذكره مستقلاً. قال الشوكانى: « ذكر هذه المراتب الخمس للبيان الشافعى فى أول الرسالة، وقد اعترض عليه قوم وقالوا: قد أهمل قسمين وهما: الإجماع، وقول المجتهد إذا انقرض عصره وانتشر من غير نكير، قال الزركشى فى البحر: إنما أهملهما الشافعى لأن كل واحد منهما إنما يتوصل إليه بأحد الأقسام الخمسة التى ذكرها الشافعى، لأن الإجماع لا يصدر إلا عن دليل؛ فإن كان نصًا فهو من الأقسام الأول، وإن كان استنباطًا فهو الخامس».

وما قاله الزركشى فى «البحر» متعلقًا بالإجماع بَيّنٌ من كلام الشافعى نفسه فى «الرسالة» فى باب الإجماع.

وذكر الشافعى فى الباب الخامس أن القرآن الذى هو الأصل لكل أقسام البيان عربى، وإنه يخاطب العرب بلسانها «على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يُخاطب بالشىء منه عامًا ظاهرًا يراد به العام الظاهر، ويُستغنى بأول هذا منه عن آخره؛ وعامًا ظاهرًا يراد به العامّ و يدخله الخاص فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعامًا ظاهرًا يراد به الخاص، وظاهرًا يعرف فى سياقه إنه يراد به غير ظاهره، وكل هذا موجود علمه فى أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتبتدئ الشىء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشىء من كلامها يبين آخر لفظها فيه عن

أوله، وتكلمُ بالشيء تعرّفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ كما تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها. وتسمى الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمى بالاسم الواحد المعانى الكثيرة؛ وكانت هذه الوجوه التى وصفت اجتماعها فى معرفة أهل العلم منها به، وإن اختلفت أسباب معرفتها، معرفة واضحة عندها ومستنكرًا عند غيرها ممن جهل هذا من لسانها. وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة».

وأخذ الشافعى يشرح وجود هذه الوجود فى القرآن فى أبواب مرتبة كما يأتى: باب ما نزل من الكتاب عامًا يراد به العامّ ويدخله الخصوص. باب بيان ما نزل من القرآن عام الظاهر وهو يجمع العامّ والخصوص باب ما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كلّه الخاصّ. باب الصنف الذى يبين سياقه معناه. باب الصنف الذى يدل لفظه على باطنه دون ظاهره. باب ما نزل عامًّا فدلت السنّة خاصة على إنه يراد به الخاصّ.

ولما كان فى هذا الباب الأخير ما يدل على أن السنة تخصص الكتاب فقد عرض الشافعى للسنّة وحجيّتها ومنزلتها من الدين، فوضع لذلك الأبواب الآتية: باب بين فرض الله تعالى فى كتابه اتباع سنة نبيه، ﷺ، باب فرض الله طاعة رسوله، ﷺ، مقرونة بطاعة الله جل ذكره ومذكورة وحدها؛ باب ما أمر الله به من طاعة رسوله، ﷺ، باب ما أبان الله لخلقه من فرضه على رسوله اتباع ما أوحى إليه وما شهد له به من اتباع ما أمر به ومن هُداه، وإنه هاد لمن اتبعه.

وفى هذا الباب كرر الشافعى القول بأن رسول الله سنّ مع كتاب الله وبين فيما ليس فيه بعينه نص كتاب، وأخذ يستدل على ذلك ويحاجّ المخالفين فى أن النبى يسنّ فيما ليس فيه نص كتاب، ثم قال: «وسأذكر مما وصفنا من السنة مع كتاب الله والسنة فيما ليس فيه نصّ كتاب بعض ما يدل على جملة ما وصفنا منه، إن شاء الله تعالى. فأول ما نبدأ به من ذكر سنة رسول الله، ﷺ، مع كتاب الله ذكر الاستدلال بسنته على الناسخ والمنسوخ من كتاب الله، عزّ وجل، ثم ذكر الفرائض الجمل التى أبان رسول الله، ﷺ، عن الله، عن الله كيف هى ومَوَاقِيتَها، ثم ذكر العام من أمر الله تعالى الذى أراد به العامّ، والعامّ الذى أراد به الخاص، ثم ذكر سنته فيما ليس فيه نصّ كتاب»..

وبعد وضع فصلاً عنوانه: «ابتداء الناسخ والمنسوخ» ذكر فيه حكمة النسخ التى هى التخفيف والتوسعة.

وذكر أن الكتاب إنما ينسخ بالكتاب، والسنة إنما تنسخ بالسنة، ويلى ذلك الفصول الآتية: «الناسخ والمنسوخ الذى يدل الكتاب على بعضه والسنة على بعضه؛ باب فرض الصلاة الذى دلّ الكتاب ثم السنة على من تزول عنه بالعذر وعلى من لا تكتب صلاته بالمعصية، باب الناسخ والمنسوخ الذى تدلّ عليه السنة والإجماع، باب الفرائض التى أنزلها الله تعالى نصًا، باب الفرائض المنصوصة التى سن رسول الله ﷺ معها، باب ما جاء فى الفرض المنصوص الذى دلت السنة على إنه إنما أريد به الخاص؛ جمل الفرائض التى أحكم الله تعالى فرضها بكتابه وبين كيف فرضها على لسان نبيه، ﷺ، باب فى الزكاة.

ثم ذكر الشافعى بابًا عنوانه: «باب العلل فى الأحاديث» ذكر فيه ما يكون بين الأحاديث من اختلاف بسبب أن بعضها ناسخ وبعضها منسوخ، وما يكون من الاختلاف بسبب الغلط فى الأحاديث وذكر بعض مناشئ الغلط.

ثم عقد أبوابًا للناسخ والمنسوخ من الأحاديث، وأبوابًا للاختلاف بسبب غير النسخ، وتكلم فى بعض هذه الأبواب على الاختلاف فى القراءات فى القرآن وسببه.

ووضع بعد ذلك أبوابًا فى النهى الوارد فى الأحاديث يوضّح بعضها معانى بعض؛ وتكلم على النهى وأقسامه.

ثم وضع بابًا للعلم فقال: إن العلم علمان: علمُ عامّةٍ لا يسع بالغًا غير مغلوبٍ على عقله جهلهُ، وهذا الصنف كله من العلم موجود نصًا فى كتاب الله تعالى، وموجود عامًا عند أهل الإسلام ينقله كله عوامُّهم عمن مضى من عوامّهم، يحكونه عن رسول الله لا يتنازعون فى حكايته ولا فى وجوبه عليهم، وهذا العلم العامّ الذى لا يمكن فيه الغلط من الخبر، ولا التأويل. أما الثانى فهو ما ينوب العباد من فروع الفرائض وما يخصّ به من الأحكام وغيرها مما ليس فيه نص كتاب ولا فى أكثره نص سنة، وإن كانت فى شىء منه سنة فإنما

هى من أخبار الخاصة لا أخبار العامة، وما كان منه يحتمل التأويل ويُستدرك قياسًا، والفرضُ فى هذا مقصود به قصد الكفاية، فإذا قام به من المسلمين من فيه الكفاية خرج من تخلّف عنه من المأثم، ولو ضيعوه لم يخرج واحد منهم مطيق فيه من المأثم.

ثم عقد بابين: أولهما باب خير الواحد، والثانى الحجة فى تثبيت خبر الواحد؛ ويتجلى فى هذين البابين أسلوب الشافعى فى الجدل ومنهجه فى الترجيح.أما أبواب الرسالة بعد ذلك فهى: باب الإجماع، باب إثبات القياس والاجتهاد، وحيث يجب القياس ولا يجب، ومن له أن يقيس، باب الاجتهاد، باب الاستحسان. وهو يبين فيه أنحرامًا على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبر. وقد أفاض فى هذا الباب فى الكلام على القياس وأنواعه، وردّ القول بالاستحسان.

وختم الشافعى رسالة الأصول بالكلام على الاختلاف، فبيّن أن الاختلاف من وجهين: أحدهما محرم والآخر غير محرم. أما الاختلاف المحرم فهو كل ما أقام الله به الحجة فى كتابه أو على لسان نبيّه منصوصًا بينًا، فمن علمه لم يحلّ له الاختلاف فيه، والثانى الاختلاف فيما يحتمل التأويل أو يدرَك قياسًا فيذهب المتأول أو القائس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس وإن خالفه فيه غيره.

وعقب الشافعى على باب الاختلاف بباب فى المواريث يذكر فيه أوجهًا من الاختلاف فى المواريث، ويلى ذلك باب الاختلاف فى الجَدّ وبه تكمل الرسالة. وقد ذكر فى هذا الباب الأخير رأيه فى أقاويل الصحابة إذا تفرقوا فيها، وصرح بأنه هو يصير إلى إتباع قول واحدهم إذا لم يجد كتابًا ولا سنة ولا إجماعًا ولا شيئًا فى معنى هذا أو وجد معه القياس.

ورتب الشافعى بعد ذلك مراتب الأصول وأنزلها منازلها بما مصه: «نحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها التى لا اختلاف فيها، فنقول لهذا حكمنا بالحق فى الظاهر والباطن، ونحكم بسنّة رُويت من طريق الانفراد لا يجتمع الناس عليها. فنقول حكمنا بالحق فى الظاهر، لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث

ونحكم بالإجماع ثم القياس وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة لأنه لا يحل القياس والخبر موجود».

مظاهر التفكير الفلسفى فى الرسالة:

ورسالة الشافعى كما رأينا تسلك فى سرد مباحثها وترتيب أبوابها نسقًا مقررًا فى ذهن مؤلفها. قد يحتل اطراده أحيانًا ويخفى وجه التتابع فيه. ويعرض له الاستطراد ويلحقه التكرار والغموض. ولكنه على ذلك كله بداية قوية للتأليف العلمى المنظم فى فن يجمع الشافعى لأول مرة عناصره الأولى.

وإذا كنا نلمح فى الرسالة نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام من ناحية للعناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية، وإن لم تغفل جانب الفقه. أى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية. فأنا نلمح للتفكير الفلسفى فى الرسالة مظاهر أخرى.

منها هذا الاتجاه المنطقى إلى وضع الحدود والتعاريف أولا، ثم الأخذ فى التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم، وقد يعرض الشافعى لسرد التعاريف المختلفة ليقارن بينها، وينتهى به التمحيص إلى تخير ما يرتضيه منها.

ومنها أسلوبه فى الحوار الجدلى المشبع بصور المنطق ومعانيه. حتى لتكاد تحسبه لما فيه من دقة البحث ولطف الفهم وحسن التصرف فى الاستدلال. والنقض ومراعاة النظام المنطقى. حوارًا فلسفيًا على رغم اعتماده على النقل أولاً وبالذات واتصاله بأمور شرعية خالصة.

ومنها الإيماء إلى مباحث من علم الأصول تكاد تهجم على الإلهيات أو علم الكلام. كالبحث فى العلم، وأن هناك حقًا فى الظاهر والباطن وحقًا فى الظاهر دون الباطن، وأن المجتهد مصيب أو مخطئ معذور. والفرق بين القرآن والسنّة. وعلل الأحكام. وترتيب الصول بحسب قوتها وضعفها. وقد استدل الشافعى على حجية السنة وما دونها من الأصول فلفت الأذهان إلى حجية القرآن نفسه، وهى مسألة وثيقة الاتصال بأبحاث المتكلمين.

شراح الرسالة متكلمون وفقهاء:

وقد أثارت رسالة الشافعى اهتمام العلماء يروونها ويتناولونها بالشرح وبالنقد، فمن شرحها: محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفى المتوفى سنة ٣٣٠ هـ (٩٣٢م)، وفى ترجمته فى طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكى: «الإمام الجليل الأصولى، أحد أصحاب الوجوه المسفرة عن فضله، والمقالات الدالة على جلالة قدره، وكان يقال إنه أعلم خلق الله تعالى بالأصول بعد الشافعى، ومن تصانيفه شرح الرسالة». وذكر له صاحب الفهرست من الكتب فى الأصول كتاب البيان فى دلائل الأعلام على أصول الأحكام، وكتاب شرح رسالة الشافعى. وقال صاحب كشف الظنون: «ومن شروحها ـ أى الرسالة ـ دلائل الأعلام للصيرفى». فجعل الكتاب الأول شرحًا للرسالة، وذكر صاحب الفهرست من كتب الصيرفى: «كتاب نقض كتاب عبيد الله ابن طالب الكاتب لرسالة الشافعى».

ومنهم حسان بن محمد القرشى الأموى أبو الوليد النيسابورى المتوفى سنة ٣٤٩هـ (٩٦٠م). روى صاحب الطبقات الشافعية الكبرى عن الحاكم إنه قال: «كان إمام أهل الحديث بخراسان، وأزهد من رأيت من العلماء وأعبدهم، وأكثرهم تقشفًا ولزومًا لمدرسته وبيته». ولم يشر صاحب الطبقات إلى شرحه لرسالة الشافعى، لكن صاحب كشف الظنون ذكره فى من شرح الرسالة، وذكر الزركشى فى البحر المحيط شرحه للرسالة فيما عنده من كتب الفن ـ أى فن الأصول.

ومنهم محمد بن على بن إسماعيل القفّال الكبير الشاشى المتوفى سنة ٣٦٥هـ (٩٧٥ ـ ٧٦م). قال صاحب طبقات الشافعية الكبرى: «كان إمامًا فى التفسير، إمامًا فى الحديث، إمامًا فى الكلام، إمامًا فى الأصول، إمامًا فى الفروع». وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى: «كان إمامًا وله مصنفات كثيرة ليس لأحد مثلها؛ وهو أول من صنف الجدل الحسن من الفقهاء. فإنه كتاب فى أصول الفقه، وله شرح الرسالة، وعنه انتظر فه الشافعى فى ما وراء النهر». وذُكر فى البحر المحيط للزركشى وفى كشف الظنون وفى الطبقات: «وقال الحافظ أبو القاسم بن عساكر: بلغنى إنه كان مائلا عن الاعتدال، قائلا بالاعتزال فى أول أمره، ثم رجع إلى مذهب الأشعارى».

ومنهم الحافظ أبو بكر الجوزقى[٢١٨]، ومحمد بن عبد الله بن محمد النيسابورى الشيبانى توفى سنة ٣٧٨هـ (٩٩٨ ـ ٩٩م): وفى طبقات الشافعى: «كان أبو بكر أحد أئمة المسلمين علمًا ودينًا، وكان محدّث نيسابور»، ولم يذكر شرحه للرسالة فى الطبقات، لكن الزركشى وصاحب كشف الظنون ذكراه. قال الزركشى فى البحر المحيط فى الكلام على ما عنده من كتب الفن: «فمن كتب الإمام الشافعى، ﷺ، الرسالة واختلاف الحديث، وأحكام القرآن، ومواضع متفرقة من الأم وشرح الرسالة للصيرفى، وللقفّال الشاشى، وللجوينى[٢١٩]، ولأبى الوليد النيسابورى، وكتاب القياس للمزنى».

أما صاحب كشف الظنون فيقول: «رسالة الشافعى فى الفقه على مذهبه ـ وهى مشهورة بينهم، ورواها عنه جماعة وتنافسوا فى شرحها، فشرحها أبو بكر محمد بن عبد الله الشيبانى الجوزقى النيسابورى المتوفى سنة ٣٨٨هـ (٩٩٨م)، والإمام محمد بن على القفال الكبير الشاشى المتوفى سنة٣٦٥هـ) (٩٧٥ ـ ٩٧٦م)، وأبو الوليد حسان بن محمد النيسابورى القرشى الأموى المتوفى سنة ٣٤٩هـ (٩٦٠ م) وأبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفى سنة ٣٣٠ هـ (٩٤١ ـ ٤٢م) واسمه: دلائل الأعلام، ذكره فى شرح الألفية، وشرحها أبوزيد عبد الرحمن الجزولى، ويوسف بن عمر، وجمال الدين.... الأقفهسى، وابن الفاكهانى أبو القاسم بن عيسى بن ناجى»[٢٢٠].

ولم أعثر على تراجم للشراح الخمسة الأخيرين.

والشراح الذين تناولوا رسالة الشافعى كانوا ما بين متكلمين وفقهاء، فنزع كل فريق منهم المنزع المناسب لفنه؛ فعنى الفقهاء بجانب الاستنباط والتفريع فى الرسالة، وعنى المتكلمون بما توحى به مباحث الكلام.

وتوجه التأليف فى علم الأصول هذا الاتجاه. قال ابن خلدون[٢٢١] فى المقدمة فى باب «أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافيات»: وكان أول من كتب فيه ـ أى فى علم أصول الفقه ـ الشافعى، رضى الله تعالى عنه، أملى يه رسالته المشهورة، تكلم فيها فى الأوامر والنواهى والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس، ثم كتب فقهاء الحنفية فيه وحققوا تلك القواعد

وأوسعوا القول فيها، وكتب المتكلمون أيضًا كذلك، إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه، وأليق بالفروع لكثرة الأمثلة منها والشواهد وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية، والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل عن الفقه ويميلون إلى الاستدلال العقلى ما أمكن، لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم. وكان له الفقهاء الحنفية فيها اليد الطولى من الغوص على النكت الفقهية والتقاط هذه القوانن من مسائل الفقه ما أمكن. وجاء أبوزيد الدبوسى[٢٢٢] من أئمتهم فكتب فى القياس بزوع من جميعهم، وتمم الأبحاث والشروط التى يحتاج إليها فيه، وكملت صناعة أثول الفقه بكماله، وتهذبت مسائله وتمهدت قواعده، وعنى الناس بطريقة المتكلمين، وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين[٢٢٣] والمستصفى للغزالى[٢٢٤]، وهما من الأشعرية، وكتاب العَهْد لعبد الجبار[٢٢٥] وشرحه المعتمد لأبى الحسين البصرى[٢٢٦] وهما من المعتزلة، وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه».

ويقول الزركشى فى البحر المحيط: «وجاء مَن بَعده ـ أى الشافعى ـ فبينوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا، حتى جاء القاضيان قاضى السنة أبوبكر ابن الطيب[٢٢٧] وقاضى المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات، وفكا الإشارات، وبينا الإجمال، ورفعا الإشكال، واقتفى الناس بآثارهم وساروا على لاحب نارهم».

وجملة القول أن المتكلمين منذ القرون الرابع الهجرى وضعوا أيديهم على علم أصول الفقه، وغلبت طريقتهم فيه طريقة الفقهاء فنفذت إليه آثار الفلسفة والمنطق، واتصل بهما اتصالا وثيقًا.

هوامش الفصل الثالث ـ القسم الثانى

(١) طبعة الشيخ فرج الله زكى الكردى بمطبعة النيل بمصر.

(٢) ج ١، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٣) محمد بن على بن محمد بن عبد الله الشوكانى اليمنى الصنعانى المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ (١٨٣٤ ـ ٣٥ م).

(٤) ص ١٨٨.

(٥) ص ١٨٤ ـ ٨٥.

(٦) ص ٦٦.

(٧) ج ٤، ٢١٨.

(٨) ج ٦، ١٦.

(٩) آية: ١٥٩، سورة: ٣ آل عمران ـ مدنية.

(١٠) تابعى توفى سنة ١٠٥ (٧٢٣ ـ ٢٤ م)، ويُقال ١٠٤ هـ (٧٢٢ ـ ٢٣ م).

(١١) كون الحكم من النبى بغير القرآن لا يكون إلا عن اجتهاد ليس مسلمًا، فإن من السنن ما كان وحيًا لا اجتهادًا.

(١٢) «الخلا بالقصر: الرطب، وهو ما كان غضًا من الكلأ، وأما الحشيش فهو اليابس، واختليت الخلا: قطعته، ولا يعضد شجرها، لا يقطع، والإذخر بكسر الهمزة والخاء، نبات ذكى الريح إذا جف ابيض» (المصباح).

(١٣) «الإحكام» ج ٤، ص ٢٢٣ ـ ٢٤.

(١٤) فى حديث الأضحية: نهيتكم عنها من أجل الدافة ـ هم القوم يسيرون جماعة سيرًا ليس بالشديد؛ من: يدفون دفيفًا، أو الدافة قوم من الأعراب يريدون المصر ـ يريد أنهم قدموا المدينة عند الأضحى، فنهاهم عن ادخار لحومها ليتصدّقوا بها. «مجمع بحار الأنوار».

(١٥) وقد وقصت الناقة براكبها وقصًا من باب وعد، رمت به فدقت عنقه. «المصباح».

(١٦) زملته بثوبه تزميلاً فتزمّل، مثل لففته به فتلفف. «المصباح».

(١٧) الودج بفتح الدال والكسر: لغة، عرق الأخدع (العنق) الذى يقطعه الذابح فلا تبقى معه حياة. «المصباح».

(١٨) شخبت أوداج القتيل دمًا شخبًا، من بابى قتل ونفع: جرت. «المصباح»

(١٩) «الإحكام» للآمدى، ج ٤، ص ٤٢ ـ ٤٥.

(٢٠) فى «المصباح المنير»: «نزع إلى أبيه ونحوه وأشبهه، ولعل عرقًا نزع أى مال بالشبه.

(٢١) «إرشاد الفحول» للشوكانى، ص ١٨٩.

(٢٢) ص ١٥٨.

(٢٣) ج ١، ص ١٨٢ ـ ١٨٣ من طبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن بالهند سنة ١٣٢٧.

(٢٤) آية: ٤٣، سورة: ٩ التوبة ـ مدنية.

(٢٥) أنظر أيضًا ص ١٣٢، وما نقل فيها عن كشف البزدوى.

(٢٦) «الإحكام» للآمدى، ج ٤، ص ٢٩٠ ـ ٢٩٢.

(٢٧) ص ١٤ ـ ١٥ من طبع مطبعة الآداب والمؤيد بالقاهرة سنة ١٣١٧.

(٢٨) وكل شىء على الإنسان من لباس فهو سلب. «المصباح».

(٢٩) فى «مفردات غريب القرآن» للأصفهانى: «وعلى ذلك قوله تعالى: (والذى جاء بالصدق وصدق به)، أى حقق ما أورده قولاً بما تحرّاه فعلاً، ولعل ما هنا قريب من ذلك المعنى».

(٣٠) والرقيع، السماء، والجمع أرقعة، مثل رغيف وأرغفة. «المصباح».

(٣١) «الإحكام فى أصول الأحكام» للآمدى ج ٤، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٣٢) «الإحكام فى أصول الأحكام»، ج٤، ص ٤٢ ـ ٤٥.

(٣٣) ج ٦، ص ٢٥ ـ ٢٧.

(٣٤) ج ٦، ص ٣٠.

(٣٥) مختصر جامع بيان العلم، ص ١٣٣.

(٣٦) ص ٢٤٦ ـ ٤٧.

(٣٧) آية: ٢١٧، سورة: ٢ البقرة ـ مدنية.

(٣٨) آية: ٢٢٢، سورة: ٢ البقرة ـ مدنية.

(٣٩) حجة الله البالغة، للشيخ أحمد المعروف بشاه ولى الله المحدث الدهلوى، ج ١، ص ١١٢، طبع الخشاب بمصر.

(٤٠) حجة الله البالغة، للشيخ أحمد المعروف بشاه ولى الله المحدث الدهلوى، ج ١، ص ١١٢، طبع الخشاب بمصر.

(٤١) «الإحكام»، ج ٦، ص ٨٤.

(٤٢) آية: ٨٢، سورة: ٤ النساء ـ مدنية.

(٤٣) آية: ١٣، سورة: ٤٢، الشورى ـ مكية.

(٤٤) آية: ٤٦، سورة: ٨، الأنفال ـ مدنية.

(٤٥) آية: ١٥٩، سورة: ٦ الأنعام ـ مكية.

(٤٦) آية: ١٠٥، سورة: ٣ آل عمران ـ مدنية.

(٤٧) الإحكام للآمدى، ج ٤، ص ٣٠٢.

(٤٨) إعلام الموقعين لابن قيّم الجوزية: ج ١، ص ٣١٥.

(٤٩) آية: ١٧٦، سورة: ٢ البقرة ـ مدنية.

(٥٠) آية: ٢١٣، سورة: ٢ البقرة ـ مدنية.

(٥١) آية: ١٠٢، ١٠٣، سورة ٣ آل عمران ـ مدنية.

(٥٢) آية: ١٠٥، سورة: ٣ آل عمران ـ مدنية.

(٥٣) آية: ٤٦، سورة: ٨ الأنفال ـ مدنية.

(٥٤) آية: ١٣، سورة: ٤٢ الشورى ـ مكية.

(٥٥) آية: ١٥٣، سورة: ٦ الأنعام ـ مدنية.

(٥٦) آية: ١٥٩، سورة: ٦ الأنعام ـ مكية.

(٥٧) آية: ٨٢، سورة: ٤ النساء ـ مدنية.

(٥٨) «الإحكام فى أصول الأحكام»، ج ٥، ص ٦٥ ـ ٦٧.

(٥٩) ثلجت النفس ثلوجًا وثلجًا من بابى قعد: وتعب اطمأنت. «المصباح المنير».

(٦٠) حجة الله البالغة: ج ١، ص ١١٢ ـ ١٣.

(٦١) الخطط المقريزية: ج ؛ ص ١٤٢، طبعة المليجى.

(٦٢) «الإحكام فى أصول الأحكام»، لأبى محمد على بن حزم، ج ٥، ص ٩٢ ـ ٩٣.

(٦٣) حجة الله البالغة: ج ١، ص ٩٧، طبعة الخشاب.

(٦٤) إرشاد الفحول، ص ٢٢٣.

(٦٥) ج ٥، ص ١٦١.

(٦٦) إرشاد الفحول، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٦٧) كتاب «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول»، للإمام محمد بن على الشوكانى، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٢.

(٦٨) الإحكام فى أصول الأحكام، ج ٦، ص ٥٤.

(٦٩) ج ٧، ص ١١٨ ـ ١٩.

(٧٠) «والبلغة: ما يتسلغ به من العيش ولا يفضل، يُقال تبلغ به إذا اكتفى به وتجزأ، وفى هذا بلاغ وبلغة وتبلغ: كفاية». «المصباح المنير».

(٧١) الإحكام للآمدى.

(٧٢) إعلام الموقعين، ج ١، ص ٢٥٣.

(٧٣) ص ١٥.

(٧٤) إعلام الموقعين: ج ١، ص٧٠.

(٧٥) جمل الشحم: إذابه جملاً من باب طلب.

(٧٦) النبط: جيل من الناس كانوا ينزلون سواد العراق ثم استعمل فى أخلاط الناس وعوامهم، والجمع أنباط مثل سبب وأسباب، والواحد نباطى بزيادة ألف، والنون تضم وتفتح. قال الليث: ورجل نبطى، ومنعه ابن الأعرابى. «المصباح».

(٧٧) روى الداروردى عن محمد بن عمرو عن أبى سلمة عن أبى هريرة، وقلت له: أكنت تحدث فى زمان عمر هكذا؟ فقال: لو كنت أحدث فى زمان عمر مثل ما أحدثكم لضربنى بمخففته. روى عن معن بن عيسى، قال: أنبأنا مالك عن عبد الله بن إدريس عن شعبة عن سعيد بن إبراهيم عن أبيه، أن عمر حبس ثلاثة، ابن مسعود، وأبا الدرداء، وأبا مسعود الأنصارى، فقال: أكثرتم الحديث عن رسول الله ﷺ.

روى عن ابن علّية عن رجاء بن أبى سلمة: قال: بلغنى أن معاوية كان يقول: عليكم من الحديث بما كان فى عهد عمر، فإنه كان قد أخاف الناس فى الحديث عن رسول الله ﷺ. «تاريخ التشريع الإسلامى» لمحمد الخضرى، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(٧٨) الطرق الحكمية، ص ١٥ ـ ١٨.

(٧٩) الطرق الحكمية، ص ١٨ ـ ١٩.

(٨٠) الطرق الحكمية، ١٩.

(٨١) «مختصر جامع بيان العلم»، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٨٢) «الظهار: لغة مصدر ظاهر الرجل، أى قال لزوجته: أنت على كظهر أمى، أى أنت علىّ حرام كظهر أمى، فكنى عن البطن بالظهر الذى هو عمود البطن، والظهار هو طلاق فى الجاهلية، أما فى الشرع، فهو: تشبيه مسلم عاقل بالغ زوجته أو جزءًا منها شائعًا كالثلث والربع أو ما يعبر به عن الكل بما لا يحل النظر إليه من المحرمة على التأبيد ولو برضاع أو صهر. ثم حكم الظهار حرمة الوطء ودواعيه إلى وجوب الكفارة». كشاف اصطلاحات الفنون.

(٨٣) الإحكام: ج ٤، ص ٥٢ ـ ٥٦.

(٨٤) ج ٣، ص ١٢ ـ ١٣.

(٨٥) طبع استنبول ١٢٨٦، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٨٦) «الإحكام فى أصول الأحكام» لابن حزم، ج ٧، ص ١٢٢ ـ ٢٤.

(٨٧) الإحكام: ج ٢، ص ١٢٥.

(٨٨) الإحكام: ج ٧، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٨٩) ج ٣، ص ٨، ١٠ ـ ١١.

(٩٠) وفى مختصر جامع بيان العلم: «عن عمر أنه لقى رجلاً فقال: ما صنعت؟ فقال قضى على وزيد بكذا: فقال: لو كنت أنا لقضيت بكذا، قال: فيما يمنعك والأمر إليك، قال: لو كنت أردك إلى كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ، لفعلت، ولكنى أردك إلى رأى والرأى مشترك، فلم ينقض ما قال على وزيد، وهذا كثير لا يحصى» ص ١٢٨. وقال عمر: «لا تختلفوا فإنكم إن اختلفتم كان من بعدكم أشدّ اختلافًا، ولما سمع ابن مسعود وأبى بن كعب يختلفان فى صلاة الرجل فى الثوب الواحد أو الثوبين، صعد المنبر وقال: رجلان من أصحاب رسول الله ﷺ، اختلفا، فمن أى فتياكم يصدر المسلمون؟ لا أسمع اثنين يختلفان بعد مقامى هذا إلا فعلت وصنعت». الإحكام ج ٤، ص ١٠ ـ ١١.

(٩١) ج ١، ص ١٥.

(٩٢) فى كشاف اصطلاحات الفنون: «نكاح المتعة عندهم أن يقول الرجل لامرأة متعينى بكذا دراهم مدة عشرة أيام أو أيامًا أو بلا ذكر المدة، وهذا قد كان مباحًا مرتين أيام خيبر، وأيام فتح مكة، ثم صارت منسوخة بإجماع الصحابة وعناه حديث على رضي الله عنه».

وفى كتاب «نيل الأوطار»: «والإفراد هو الإحلال بالحج وعده، والاعتمار بعد الفراغ من أعمال الحج لمن شاء ولا خلاف فى جوازه. والقران هو الإهلال بالحج والعمرة معًا، وهو أيضًا متفق على جوازه، أو الإهلال، بالعمرة ثم يدخل عليها الحج أو عكسه، وهذا مختلف فيه، والتمتُّع هو الاعتمار فى أشهر الحج ثم التحلل من تلك العمرة، والإهلال بالحج فى تلك السنة ويطلق التمتُّع فى عرف السلف على القران. قال ابن عبد البر: ومن التمتع أيضًا القران، ومن التمتُّع أيضًا فسخ الحج إلى العمرة»، «وحكى النووى فى شرح مسلم الإجماع على جواز الأنواع الثلاثة وتأول ما ورد من النهى عن التمتُّع من بعض الصحابة»، ج ٤، ص ١٩٠.

وفى منتقى الأخبار: «ولأحمد ومسلم: نزلت آية المتعة فى كتاب الله تعالى يعنى متعة الحج، وأمرنا بها رسول الله ﷺ، ثم لم تنزل آية تنسخ آية متعة الحج ولم ينه عنها حتى مات، وعن عبد الله بن شقيق أن عليًا كان يأمر بالمتعة وعثمان ينهى عنها؛ فقال عثمان: كلمة فقال على: لقد علمت أنا تمتعنا مع رسول الله ﷺ. فقال عثمان: أجل ولكنا كنا خائفين. رواه أحمد ومسلم»، ج ٤، ص ١٩٠.

(٩٣) حجة الله البالغة: ج ١، ص ١٠٥.

(٩٤) على أن رواية السنن فى هذا الدور كانت قليلة لما كان يراعيه الخلفاء من التشدّد والتثبّت. قال الشيخ الخضرى: «فهذه الأحاديث تدل على أن أئمة المسلمين وقادتهم فى ذلك الدور إنما كانوا يشيرون بتقليل الرواية خشية أن ينتشر الكذب والخطأ على رسول الله ﷺ: ولذلك كانوا يتثبتون فيما يروى لهم؛ فلم يكن أبو بكر ولا عمر يقبلان من الأحاديث إلا ما شهد اثنان سمعاه من رسول الله ﷺ، حتى طلب أبو بكر من يقوى المغيرة بن شعبة فى روايته، وطلب عمر من يقوى المغيرة وأبا موسى وأبيا وهم ما هم فى الثقة بهم لعلو مقامهم وعلو كعبهم، وكان على يستحلف الرواى، وإذا تثبتوا واطمأنوا عملوا بمقتضى ما يروى لهم عن رسول الله ﷺ ولم يخالفوه، وكان عملهم هذا داعيًا إلى التقليل من رواية السنة فى هذا الدور والاقتصار منها على ما ثبت روايته بشاهدين عند وجود الحادثة الداعية إلى ذكر الحديث»، «تاريخ التشريع الإسلامى»، ص ١٠٣.

(٩٥) رسالة الشافعى فى أصول الفقه، طبع الحسينى، ص ٦٥.

(٩٦) «الإحكام: فى أصول الأحكام»، ج ٢، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٩٧) «الإحكام فى أصول الأحكام»، ج ٤، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٩٨) ج ٢، ص ٢٤٠، تأليف الشيخ حسين بن محمد بن الحسن الدياربكرى.

(٩٩) ج ٢، ص ٢٤١.

(١٠٠) ص ٤٤ ـ ٤٧.

(١٠١) ج ٣، ص ٢٧٧ ـ ٧٨.

(١٠٢) ص ٤٢.

(١٠٣) ص ١٩٠.

(١٠٤) ج ١، ص ٧٠ ـ ٧١.

(١٠٥) ص ٧٢.

(١٠٦) ص ٢٨٧ ـ ٨٨ من الطبعة الأولى.

(١٠٧) «حجة الله البالغة»: ص ١١٣.

(١٠٨) ص ١١٦.

(١٠٩) «الخطط المقريزية»، ج ٤، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

(١١٠) ج ١، ص ٢٨.

(١١١) ج ١، ص ٢٥.

(١١٢) طبع مطبعة الموسوعات بمصر، سنة ١٣١٩ هـ.

(١١٣) هكذا فى الأصل، والصواب فيصيبوه.

(١١٤) «ونكاح المتعة هو المؤقت فى العقد، وقال فى «العباب»: كان الرجل يشارط المرأة شرطًا على شىء إلى أجل معلوم ويعطيها ذلك فيستحل فرجها ثم يخلى سبيلها من غير تزويج ولا طالق، وقيل فى قوله تعالى: «فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن»، والمُراد نكاح المتعة، والآية محكمة، والجمهور على تحريم نكاح المتعة، وقالوا معنى قوله «فما استمتعتم» فما نكحتم على الشريطة التى فى قوله تعالى: «وأن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين، أى عاقدين النكاح». المصباح المنير.

(١١٥) المرسل من الحديث ما أسنده التابعى أو تبع التابعى إلى النبى، ﷺ، من غير أن يذكر الصحابى الذى روى الحديث عن النبى ﷺ كما يقول: «قال رسول الله ﷺ»، «التعريفات» للجرجانى.

(١١٦) انتهى ملخصًا.

(١١٧) فى «إعلام الموقعين»: «والذين حفظت عنهم الفتوى من أصحاب رسول الله ﷺ، مائة ونيف وثلاثون نفسًا ما بين رجل وامرأة، وكان المكثرون منهم سبعة: عمر بن الخطاب، وعلى بن أبى طالب، وعبد الله بن مسعود، وعائشة أم المؤمنين، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر. قال أبو محمد بن حزم: ويمكن أن يجمع من فتوى كل واحد منهم سفر ضخم، قال: وقد جمع أبو بكر محمد بن موسى بن يعقوب ابن أمير المؤمنين المأمون فتيا عبد الله بن عباس رضى الله عنهما فى عشرين كتابًا. وأبو محمد المذكور أحد أئمة الإسلام فى العلم والحديث»، ج ١، ص ١٣.

(١١٨) ص ١١٨ ـ ١٢٠.

(١١٩) ج ١، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(١٢٠) فى لسان العرب: «ودفع فلان إلى فلان إذا انتهى إليه».

(١٢١) ص ٣٤.

(١٢٢) ص ٣٥.

(١٢٣) ص ١٠٠.

(١٢٤) من «التعليق الممجد على موطأ الإمام محمد».

(١٢٥) ج ١، ص ٥٧.

(١٢٦) «سما بصير صعدًا بضم صاد وعين: أى صاعدًا» مجمع بحار الأنوار.

(١٢٧) ج ٤، ص ١٤٣، طبع المليجى بمصر.

(١٢٨) «مختصر جامع بيان العلم»، ص ٣٣.

(١٢٩) «أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم الأنصارى الخزرجى البخارى المدنى القاضى، يُقال اسمه أبو بكر وكُنيته أبو محمد وقيل اسمه كنيته... وقال أبو ثابت عن ابن وهب عن مالك: لم يكن عندنا أحد بالمدينة عنده من علم القضاء ما كان عند أبى بكر محمد بن عمرو بن حزم، وكان ولاه عمر بن عبد العزيز، وكتب إليه أن يكتب له من العلم من عند عمرة بنت عبد الرحمن والقاسم بن محمد، ولم يكن بالمدينة أنصارى أمير غير أبى بكر بن حزم وكان قاضيًا. زاد غيره فسألت ابنه عبد الله بن أبى بكر عن تلك الكتب فقال ضاعت، واختلف فى موته فقيل مات سنة ١٠٠ هـ (٧١٨ ـ ١٩ م)، وقيل سنة ١١٠ هـ (٧٢٨ ـ ٢٩ م)، وقيل ١١٧ هـ (٧٣٥ م)، وقيل ١٢٠ هـ (٧٣٧ ـ ٣٨ م) «تهذيب التهذيب» لابن حجر.

(١٣٠) «التعليق هو عند المحدثين: حذف راو واحد أو أكثر من أوائل إسناد الحديث، فالحديث الذى حذف من أوائل إسناده راو واحد فأكثر يسمى معلقًا، كقول الشافعى رحمه الله مثلاً: قال نافع أو قال ابن عمر أو

قال النبي ﷺ لا ما حذف من أواسط إسناده فقط فإنه منقطع، ولا ما حذف من أواخره فقط فإنه مرسل. كذا في خلاصة الخلاصة. وقد يحذف تمام الإسناد كما هو عادة المصنفين، حيث يقول: قال النبي ﷺ، وقد يحذف تمام الإسناد إلا الصحابي أو إلا التابعي والصحابي معًا، وقد يحذف من حدَّثه ويضيفه إلى من فوقه؛ فإن كان من فوقه شيخًا لذلك المصنف فاختلف فيه هل يسمى تعليقًا أم لا، والصحيح التفصيل، فإن عُرف بالنص أو الاستقراء أن فاعل ذلك مدلس فتدليس وإلا فتعليق». «كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي».

(١٣١) «حاشية الزرقاني على موطأ مالك»، ج ١، ص ١٠.

(١٣٢) ص ١٤٠ ـ ١٤١.

(١٣٣) ج ٢، ص ١٣٧.

(١٣٤) ج ١، ص ٢٦.

(١٣٥) ج ١، ص ٨٠ الطبعة الأوروبية.

(١٣٦) ج ٤، ص ١٤٣ ـ ٤٤.

(١٣٧) ج ١، ص ٧٩ من طبعة بولاق سنة ١٢٩٦.

(١٣٨) ص ٣٧.

(١٣٩) ص ٦٥.

(١٤٠) «الحسن بن صالح بن حي يكني أبا عبد الله، وكان يتشيّع، وزوج عيسي بن زيد بن علي ابنته واستخفي معه في مكان واحد حتي مات عيسي بن زيد، وكان المهدي يطلبهما فلم يقدر عليهما. ومات الحسن بعد عيسي بستة أشهر». «المعارف لابن قتيبة»: ص ١٧١.

(١٤١) ص ١٧٨.

(١٤٢) رسائل الجاحظ جمع السندوبي ص ١٠٦.

(١٤٣) ص ١٣٠.

(١٤٤) ص ١٤١.

(١٤٥) تاريخ التشريع الإسلامي، ص ١٥٩.

(١٤٦) وفي كتاب «ضحى الإسلام» للأستاذ أحمد أمين بك: «فالحق أن الحكم الأموي لم يكن حكمًا إسلاميًا يسوي فيه بين الناس، ويكافأ فيه المحسن عربيًا كان أو مولى، ويعاقب فيه مَن أجرم عربيًا كان أو مولى، ولم يكن الحكام خدمة للرعية على السواء، إنما كان الحكم عربيًا والحكام فيه خدمة للعرب على حساب غيرهم، وكانت تسود العرب فيه النزعة الجاهلية لا النزعة الإسلامية»، ج ١، ص ٢٧.

وقال الجاحظ في كتاب «فضل هاشم على عبد شمس»: والذي حسَّن أمره ـ يريد عمر بن عبد العزيز ـ وشبه على الأغبياء حاله أنه قام بعقب قوم بدلوا عامة شرائع الدين وسُنن النبي، ﷺ، وكان الناس قبله من الظلم والجور والتهاون بالإسلام في أمر صغر في جنبه ما عاينوا منه وألفوه عليه فجعلوه لما نقص من تلك الأمور اللفظية في عداد الأئمة الراشدين». رسائل الجاحظ جمع السندوبي، ص ٩١.

(١٤٧) «جاء في كتاب أبجد العلوم: «علم الفقه: قال في كشاف اصطلاحات الفنون علم الفقه ويسمى هو وعلم أصول الفقه بعلم الدراية أيضًا على ما في مجمع السلوك وهو معرفة النفس ما لها وما عليها. هكذا نقل

عن أبى حنيفة، وقوله ما لها وما عليها يمكن أن يُراد به ما تنتفع به النفس وما تتضرر به فى الآخرة. والمشعر بهذا شهرة أن علم الفقه من العلوم الدينية، ويمكن أن يُراد به ما يجوز لها وما يجب عليها أو ما يجوز لها وما يحرم عليها، ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الإيمان ونحوه والوجدانيات أى الأخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصوم والصلاة والبيع ونحوها. فالأول علم الكلام والثانى علم الأخلاق والتصوُّف والثالث هو الفقه المصطلح. وذكر الغزالى أن الناس تصرّفوا فى اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دلائلها وعللها. واسم الفقه فى العصر الأول كان مطلقًا على علم الآخرة ومعرفة دقائق النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا. قال أصحاب الشافعى. الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلّتها التفصلية، والمُراد بالحكم النسبة التامة الخبرية التى العلم بها تصديق وبغيرها تصوُّر، فالفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقًا حاصلاً من الأدلة التفصيلية التى نصت فى الشرع على تلك القضايا، وهى الأدلة الأربعة الكتاب والسنة والإجماع والقياس»، ج ٢، ص ٥٥٩ ـ ٦٠.

(١٤٨) ج ١، ص ٧.

(١٤٩) هو إبراهيم النخعى المتوفى سنة ٩٦ هـ (٧١٤ ـ ١٥ م).

(١٥٠) ج ١، ص ١١٨.

(١٥١) ص ١٣٤ ـ ١٣٨.

(١٥٢) ص ٢٠٢.

(١٥٣) ج ١، ص ٧ ـ ٩٠.

(١٥٤) ج ١، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

(١٥٥) «الشرط فى اصطلاح الفقهاء والأصوليين: هو الخارج عن الشىء الموقوف عليه ذلك الشىء الغير المؤثر فى وجوده، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة»، «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوى.

(١٥٦) «المبسوط» للسرخسى: ج ١، ص ٣.

(١٥٧) «مناقب الشافعى» للرازى: ص ٤٤٠.

(١٥٨) «المناقب» للكردرى: ج ١، ص ٢٠٧ ـ ١١.

(١٥٩) ج ١، ص ١٧ ـ ١٨.

(١٦٠) ج ١، ص ٤٠.

(١٦١) عن كتاب «مختصر جامع بيان العلم».

(١٦٢) ص ١٤٧.

(١٦٣) ص ٢٠٥.

(١٦٤) ص ٢١٠.

(١٦٥) ج ١، ص ٩ ـ ١٠.

(١٦٦) ص ١٩٩.

(١٦٧) «مختصر جامع بيان العلم»: ص ١٩٢.

(١٦٨) «مختصر جامع بيان العلم»: ص ١٨٢.

(١٦٩) ج ١، ص ١٧ ـ ١٨.

(١٧٠) ص ٣٨ الرازى.

(١٧١) ص ١٣٢.

(١٧٢) ص ٢٥٠ ـ ٥١ الرازى.

(١٧٣) «المراسيل: اسم جمع للمرسل، وهو فى اصطلاح المحدثين ما يرويه التابع عن رسول الله ولم يذكر من بينه وبين الرسول، والمجهول هو الذى لم يشتهر برواية الحديث ولم يعرف إلا برواية حديث أو حديثين»، «شرح البرذوى».

(١٧٤) ج ١، ص ١٦ ـ ١٧.

(١٧٥) «الانتقاء»: ص ٢٣.

(١٧٦) معجم الأدباء: ج ٦، ص ٣٨٠ من الطبعة الأوروبية.

(١٧٧) وقد عزا إليه صاحب «كشف الظنون» كتابًا فى القيافة فقال: «تنقيح فى علم القيافة رسالة للإمام الشافعى.

(١٧٨) الكراع بالضم: اسم يجمع الخيل.

(١٧٩) ج ٢، ص ٨٧.

(١٨٠) ج ١، ص ١٩٤ ـ ٩٥.

(١٨١) ابن حجر: ص ٥٩.

(١٨٢) الانتقاء: ص ٤٣ ـ ٤٤.

(١٨٣) ج ١، ص ١٤٢ ـ ١٤٤.

(١٨٤) نسخة خطية بمكتبة باريس: رقم ٢٠٩٣، ص ٣٩.

(١٨٥) الانتقاء ص ٢٤.

(١٨٦) ج ٢، ص ١٥٠.

(١٨٧) «المناقب»: ج ٢، ص ١٥٠ ـ ١٥١.

(١٨٨) ابن حجر: ص ٧٦.

(١٨٩) ج ٢، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(١٩٠) الانتقاء: ص ٨٦.

(١٩١) ص ٧٦.

(١٩٢) ج ٢، ص ٦٨.

(١٩٣) ج ٢، ص ١٥٢.

(١٩٤) الرازى، ص ٢٦.

(١٩٥) ابن حجر: ٧٦.

(١٩٦) هامش الانتقاء ص ٧٧.

(١٩٧) ص ٧٨.

(١٩٨) فى كتاب طبقات الشافعية للنووى فى ترجمة أحمد بن المؤدب أبى عبد الله الهروى: «كان يقرأ لعاصم رواية بكر فإذا أمسى صلى المغرب ونظر فى كتاب الربيع والفقه إلى بعد العشاء. قلت: الأم تسمى كتاب الربيع».

(١٩٩) ص ١٤٦.

(٢٠٠) ص ٧٥.

(٢٠١) مفتاح السعادة: ج ٢، ص ٩١.

(٢٠٢) الرازى، ص ٣٥.

(٢٠٣) ج ١، ص ٤ ـ ٥.

(٢٠٤) «وأول مَن ابتكر هذا العلم الإمام الشافعى رضي الله عنه بالإجماع وألّف فيه كتاب الرسالة الذى أرسل به إلى ابن مهدى وهو مقدمة الأم».

(كتاب إتمام الدراية لقراء النقاية لجلال الدين السيوطى المطبوع بهامش مفتاح العلوم ص ٧٩).

(٢٠٥) فى كتاب طبقات الفقهاء للقاضى شمس الدين العثمانى الأصفهانى فى ترجمة الشافعى: «وسأله عبد الرحمن بن مهدى إمام أهل الحديث فى عصره أن يصنّف كتابًا فى أصول الفقه، فصنف الرسالة فأعجب بها أهل العصر وأجمع الناس على استحسانها وأكبوا على حفظها. قال المزنى. قرأت الرسالة خمسمائة مرة ما من مرة إلا استفدت منها شيئًا لم أكن عرفته».

(٢٠٦) ج ٩٨، ١٠٢.

(٢٠٧) من نسخة خطية فى المكتبة الأهلية بباريس.

(٢٠٨) ص ٣٩٧.

(٢٠٩) من نسخة خطية بدار الكتب الأهلية بباريس.

(٢١٠) ص ٣٣٤.

(٢١١) ج ٢، ص ٢٤٥.

(٢١٢) ج ٢، ص ١٠٢.

(٢١٣) ج ١، ص ١٦.

(٢١٤) والأمالى: جمع إملاء وهو أن يقعد العالم حوله تلامذته بالمحابر والقراطيس، فيتكلم العالم بما فتح الله تعالى عليه من ظهر قلبه بالعلم وتكتبه التلامذة، ثم يجمعون ما يكتبونه فيصير كتابًا فيسمونه الإملاء والأمالى. (مجموعر رسائل ابن عابدين: ج ١، ص ١٧).

(٢١٥) ص ٢٠٣.

(٢١٦) ص ٢٠٤.

(٢١٧) ج ١، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٦.

(٢١٨) جوزق: قرية من قرى نيسابور.

(٢١٩) الشيخ أبو محمد الجوينى عبد الله بن يوسف والد إمام الحرمين كان يلقّب بركن الإسلام، له المعرفة التامة بالفقه والأصول والنحو والتفسير والأدب ـ توفى سنة ٤٣٨ هـ، (١٠٤٦ م).

(٢٢٠) كشف الظنون، طبعة تركيا: ج ١، ص ٨٧٣.

(٢٢١) وقول ابن خلدون إن فقهاء الحنفية هم الذين أخذوا بعد الشافعى يكملون أصول الفقه لا يؤيده ما ذكرنا من أسماء الشافعيين الذين شرحوا الرسالة وكتبوا فى الأصول، وقد نقل فى كشف الظنون عن الإمام علاء الدين الحنفى فى ميزان الأصول ما يأتى: «اعلم أن أصول الفقه فرع لأصول الدين فكان من الضرورة أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب. وأكثر التصانيف فى أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا فى الأصول ولأهل الحديث المخالفين لنا فى الفروع، ولا اعتماد على تصانيفهم. وتصانيف أصحابنا قسمان: قسم وقع فى غاية الإحكام والإتقان لصدوره ممن جمع الأصول والفروع، مثل: مآخذ الشرع، وكتاب الجدل للماتريدى - أبى منصور المتوفى سنة ٣٣٣ هـ (٩٤٤ - ٤٥ م) ونحوهما، وقسم وقع فى نهاية التحقيق فى المعانى وحسن الترتيب لصدوره ممن تصدى لاستخراج الفروع من ظواهر المسموع، غير أنهم لما لم يتمهروا فى دقائق الأصول وقضايا المقول أفضى رأيهم إلى رأى المخالفين فى بعض الفصول، ثم هجر القسم الأول، إما لتوحش الألفاظ والمعانى وإما لقصور الهمم والتوانى، واشتهر القسم الأخير. انتهى.

(٢٢٢) الإمام أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى القاضى الدبوسى الحنفى المتوفى سنة ٤٣٠ هـ (١٠٣٨ - ٣٩ م) وهو أول مَن وضع علم الخلاف.

(٢٢٣) أبو المعالى عبد الملك بن أبى عبد الله بن يوسف بن محمد الجوينى الشافعى الملقب ضياء الدين المعروف بإمام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨ هـ (١٠٨٥ م).

(٢٢٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالى الملقب حجة الإسلام زين الدين الطوسى تلميذ إمام الحرمين توفى سنة ٥٠٥ هـ (١١١١ م).

(٢٢٥) القاضى أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمدانى الأسدآبادى شيخ المعتزلة فى عصره توفى سنة ٤١٥هـ (١٢٤٠ م).

(٢٢٦) محمد بن على بن الطيب أبو الحسين المتكلم البصرى، كان إمامًا عالمًا بعلم كلام الأوائل «وكان يتقى أهل زمانه فى التظاهر به، فأخرج ما عنده فى صورة متكلمى الملة الإسلامية... ولم يزل على التصدر والتصنيف والإملاء والإفادة لمذهب الاعتزال والتحقيق لما انفرد به من الأقوال حتى أتاه أجله سنة ٤٣٦هـ (١٠٤٤ م)» أخبار الحكماء.

(٢٢٧) القاضى أبو بكر محمد بن الطيب بن القاسم المعروف بالباقلانى البصرى الأشعرى المتوفى سنة ٤٥٣ هـ (١٠١٣ م).

ضميمة

فى علم الكلام وتاريخه

علم الكلام وتاريخه

تعريف علم الكلام

للعلماء فى تعريف علم الكلام عبارات مختلفة، كثيرًا ما تدل على الاختلاف فى وجهة النظر.

ولأبى نصر الفارابى المتوفى سنة ٣٣٩ هـ - ٩٥٠ م، قول فى تعريف الكلام وفرق ما بينه وبين الفقه، تفرد به - فيما نعلم -، وهو من أقدم ما وصل إلينا من تعاريف هذا العلم، قال فى الكلام:

«صناعة الكلام: وصناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل، وهذا ينقسم إلى جزءين أيضًا: جزء فى الآراء وجزء فى الأفعال.

وهى غير الفقه لأن الفقه يأخذ الآراء والأفعال التى صرح بها واضع الملة مسلّمة ويجعلها أصولا، فستنبط منها الأشياء اللازمة عنها.

والمتكلم ينصر الأشياء التى يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط عنها أشياء أخر.

فإذا اتفق أن يكون لإنسان ما قدرةٌ على الأمرين جميعًا فهو فقيه متكلم، فيكون نصرته لما بما هو متكلم، واستنباطه عنها بما هو فقيه.

وأما الوجوه والآراء التى ينبغى أن تنصر الملل، فإن قومًا من المتكلمين يرون أن ينصروا الملل بأن يقولوا إن آراء الملل وكل ما فيها من الأوضاع ليس سبيلها

أن يمتحن بالآراء والروية والعقول الإنسانية لأنها أرفع رتبة منها إذ كانت مأخوذة عن وحى إلهى، لأن [1] فيها أسرارًا إلهية تضعف عن إدراكها العقول الإنسية ولا تبلغها.

وأيضًا فإن الإنسان إنما سبيله أن تفيده الملل بالوحى ما شأنه ألاّ يدركه بعقله وما يخور عقله منه، وإلا فلا معنى للوحى ولا فائدة، إذا كان إنما يفيد الإنسان ما كان يعمله[2] وما يمكن إذا تأمله أن يدركه بعقله. ولو كان كذلك لوكل الناس إلى عقولهم، ولما كانت بهم حاجة إلى نبوة ولا إلى وحى. لكن لم يفعل بهم ذلك، فلذلك ينبغى أن يكون ما تفيده الملل من العلوم ما ليس فى طاقة عقولنا إدراكه، ثم ليس هذا فقط، بل وما تستنكره عقولنا أيضًا؛ فإنه ليس كل ما كان أشد استنكارًا عندنا كان أبلغ فى أن[3] يكون أكثر فوائد، وذلك أن التى يأتى بها الملك مما تستنكره العقول وتستبشعه الأوهام ليست هى بالحقيقة منكرة ولا محالة، بل هى صحيحة فى العقول الإلهية.

فإن الإنسان، وإن بلغ نهاية الكمال فى الإنسانية، فإن منزلته عند ذوى العقول الإلهية منزلة الصبى و[4] الحَدَث والغُمْر عند الإنسان الكامل. وكما أن كثيرًا من الصبيان والأعمار يستنكرون بعقولهم أشياء كثيرة، مما ليست فى الحقيقة منكرة ولا غير ممكنة ويقع لهؤلاء إنها غير ممكنة، فكذلك منزلة مَن هو فى نهاية كمال العقل الإنسى عند العقول الإلهية.

وكما أن لإنسان من قبل أن يتأدب ويحتنك يستنكر أشياء كثيرة ويستبشعها ويخيل إليه فيها إنها محالة، فإذا تأدب بالعلوم واحتنك بالتجارب زالت عنه تلك الظنون فيها، وانقلبت الأشياء التى كانت عنده محالة فصارت هى الواجبة، وصار عنده ما كان يتعجب منه قديمًا فى حد ما يتعجب من ضده، كذلك الإنسان الكامل الإنسانية لا يمتنع من[5] أن يكون يستنكر أشياء ويخيل إليه أنها غير ممكنة من غير أن تكون فى الحقيقة كذلك فلهذه الأشياء رأى هؤلاء أن يحيل[6] تصحيح الملل؛ فإن الذى أتانا بالوحى من عند الله جل ذكره صادق، ولايجوز أن يكون قد كذب، ويصح إنه كذلك من أحد وجهين:

إما بالمعجزات التى يفعلها أو تظهر عل يده.

وإما بشهادات مَن تقدم قبله من الصادقين المقبولى الأقاويل على صدق هذا ومكانه من الله جل وعز، أو بهما جميعًا.

فإذا صححنا صدقه بهذه الوجوه، وإنه لا يجوز أن يكون قد كذب، فليس ينبغى أن يتفق بعد ذلك فى الأشياء التى هو[٧] لها مجال للعقول، ولا تأمل، ولا روية، ولا نظر.

فبهذه وما أشبهها رأى هؤلاء أن ينصروا الملل.

وقوم منهم آخرون يرون أن ينصروا أولا جميع ما صرح به واضع الملة بالألفاظ التى عبر عنها، ثم يتتبعوا المحسوسات والمشهورات والمعقولات؛ فما وجدوا منها أو من اللوازم عنها، وإن بعد، شاهدًا لشىء مما فى الملة نصروا به ذلك الشىء؛ وما وجدوا منها مناقضًا لشىء مما فى الملة وأمكنهم أن يتأولوا اللفظ الذى به عبر عنه واضع الملة على وجه موافق لذلك المناقض ـ ولو تأويلا بعيدًا ـ تأولوه عليه. وإن لم يمكنهم ذلك، وأمكن أن يزيف ذلك المناقض و[٨] أن يحملوه على وجه يوافق ما فى الملة فعلوه؛ فإن تضاد المشهورات والمحسوسات فى الشهادة مثل أن تكون المحسوسات أو اللوازم عنها توجب شيئًا، والمشهورات أو اللوازم عنها توجب ضد ذلك، نظروا إلى أقواهما شهادة لما فى الملة فأخذوه واطرحوا الآخر وزيّفوه.

فإن لم يمكن أن تحمل لفظة الملة على ما يوافق أحد هذه، ولا أن يحمل شىء من هذه على ما يوافق الملة، ولم يكن أن يطرح ولا أن يزيف شىء من المحسوسات ولا من المشهورات ولا من المعقولات التى تضاد شيئًا منها، رأوا حينئذ أن ينصروا ذلك الشىء بأن يُقال إنه حق لأنه أخبر به من لا يجوز أن يكون قد كذب ولا غلط، ويقول هؤلاء فى هذا الجزء من الملة بما قاله أولئك الأولون فى جميعها.

فبهذا الوجه رأى هؤلاء أن ينصروا الملل.

وقوم من هؤلاء رأوا أن ينصروا أمثال هذه الأشياء، يعنى التى يخيل فيها أنها شَنعةِ، بأن يتتبعوا سائر الملل فيلتقطوا الأشياء الشنعة التى فيها. فإذا أراد الواحد من أهل تلك الملل تقبيح شىء مما فى ملة هؤلاء، تلقاه هؤلاء بما فى ملة أولئك من الأشياء الشنعة فدفعوه بذلك عن ملتهم.

وآخرون منهم لما رأوا أن الأقاويل التى يأتون بها فى نصرة أمثال هذه الأشياء ليست فيها كفاية فى أن تصح بها تلك الأشياء صحة تامة، حتى يكون سكوت خصمهم لصحتها عنده لا لعجزه عن مقاومتهم فيها بالقول، اضطروا عند ذلك إلى أن يستعملوا معه الأشياء التى تلجئه إلى أن يسكت عن مقولتهم إما خجلاً وحصرًا أو خوفًا من مكروهٍ يناله.

وآخرون لما كانت ملتهم عند أنفسهم صحيحة لا يشكّون فى صحتها، رأوا أن ينصروها عند غيرهم ويحسنوها ويزيلوا الشبهة منها، ويدفعوا خصومهم عنها بأى شىء اتفق. ولم يبالوا بأن يستعملوا الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة. لأنهم رأوا أن مَن يخالف ملتهم أحد رجلين:

إما عدوّ ـ والكذب والمغالطة جائز أن يستعمل فى دفعه وفى غلبته كما يكون ذلك فى الجهاد والحرب.

وإما ليس بعدوّ ـ ولكن جهل حظ نفسه من هذه الملة لضعف عقله وتمييزه. وجائز أن يحمل الإنسان على حظ نفسه بالكذب والمغالطة كما يفعل ذلك بالنساء والصبيان»[٩].

ويقول الفارابى فى افقه

«علم الفقه ـ وصناعة الفقه هى التى بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شىء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده على الأشياء التى صرح فيها بالتحديد والتقدير، وأن يتحرى تصحيح ذلك حسب غرض واضع الشريعة بالعلة التى شرعها فى الأمة التى لها شرع.

وكل ملة ففيها آراء وأفعال: فالآراء مثل الآراء التى تشرع فى الله، وفيما يوصف به، وفى العلم أو غير ذلك، والأفعال مثل الأفعال التى يعظم بها الله، والأفعال التى بها تكون المعاملات فى المدن.

فلذلك يكون علم الفقه جزءين؛ جزء فى الآراء، وجزء فى الأفعال»[١٠].

ولسنا نعرف لغير الفارابى من علماء الإسلام هذا التمييز بين الكلام والفقه، بأن الأول يتعلق بنصرة العقائد والشرائع التى صرح بها واضع الملة، على حين يتعلق الثانى باستنباط ما لم يصرح به واضع الملة مما صرح به فى العقائد والشرائع جميعًا. نعم، للفقه فى بعض إطلاقاته عموم يشتمل جميع مسائل الدين، قال صاحب «كشاف اصطلاحات الفنون»

«وقد يطلق الفقه على علم النفس بما لها وما عليها، فيشتمل جميع العلوم الدينية، ولهذا سمى أبو حنيفة، رحمة الله، الكلام بالفقه الأكبر»

وجاء فى تاج العروس: «وقد غلب ـ أى الفقه ـ على علم الدين لشرفه وسيادته وفضله على سائر أنواع العلم، كما غلب النجم على الثريا والعود على المندل. قال ابن الأثير: واشتقاقه من الشق والفتح، وقد جعلته العرب خاصًا بعلم الشريعة وتخصيصًا بعلم الفروع منها»

ومع هذا فإن العلماء يكادون يتفقون على أن علم الكلام خاص بالمسائل الاعتقادية، وعلم الفقه متصل بالأحكام العملية.

وفى كتاب «التعريفات» لليسد الشريف عليين محمد الجرجانى المتوفى سنة ٨١٦ هـ (١٤١٣ م): «الفقه هوفى اللغة عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه، وفى الاصطلاح هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية. وقيل: هو الإصابة والوقوف على المعنى الخفى الذى يتعلق به الحكم. وهو علم مستنبط بالرأى والاجتهاد، ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل، ولهذا لا يجوز أن يسمى الله تعالى فقيهًا لأنه لا يخفى عليه شىء».

«الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام، والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهى للفلاسفة... الكلام علم باحث عن أمور يعلم منها المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب، وقيل الكلام هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من الأدلة».

وفلاسفة الإسلام أنفسهم لا يخالفون ذلك.

قال أبوحيان التوحيدى المتوفى سنة ٤٠٠ هـ (١٠٠٩ م) فى رسالة «ثمرات العلوم»[١١].

«أما الفقه فإنه دائر بين الحلال والحرام، وبين اعتبار العلل فى القضايا والأحكام، وبين الفرض والنافلة، وبين المحظور والمباح، وبين الواجب والمستحب، وبين المحثوث عليه والمنزه عنه..»[١٢].

«وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار فى أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل فى التحسين والتقبيح والإحالة والتصحيح والإنجاب والتجويز والاقتدار والتعديل والتجويز[١٣] والتوحيد والتكفير، والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق يتفرد العقل به، وبين جليل يفزع إلى كتاب الله تعالى فيه. ثم التفاوت فى ذلك بين المتجلين به على مقاديرهم فى البحث والتنقير والفكر والتحبير، والجدل والمناظرة، والبيان والمناضية، والظفر بينهم بالحق سجال، ولهم عليه مَكَرٌّ ومجال، وبابه مجاور لباب الفقه والكلام فيهما مشترك، وإن كان بينهما انفصال وتباين، فإن الشركة بينهما واقعة والأدلة فيهما متضارعة ألا ترى أن الباحث عن العالم فى قدمه وحدثه وامتداده وانقراضه يشاور العقل ويخدمه ويستضىء به ويستفهمه، كذلك الناظر فى العبد الحانى هل هو مشابه للمال فيرد إليه، أو مشابه للحر فيحمل عليه، فهو يخدم العقل ويستضىء به»[١٤].

نعم إن الفارابى فى «إحصاء العلوم» لم يقصد إلى بيان الكلام الإسلامى، والفرق بينه وبين الفقه على مصطلح أهل الإسلام، بل قصد الكلام فى العلوم الدينية جملة فجعلها طائفتين: طائفة تبحث فيما يقتدر به الإنسان على الاستنباط من نصوص الدين المأخوذة تسليما، وطائفة تبحث فيما يقتدر به الإنسان على نصرة ما جاء به الدين من العقائد والأحكام وتزييف كل ما خالفه بالبراهين العقلية. ولهذا التقسيم فى نفسه وجه ظاهر، وللتسمية بالفقه والكلام وجه ولكن تطبيق ما يراه الفارابى على المعروف من مصطلح المسلمين ليس بظاهر، أما كلام أبى حيان التوحيدى فلا يخالف الاصطلاح المعروف إلا فى

قوله: إن الفقه والكلام يشتكان فى استخدام العقل، وتتضارع أدلتهما فى قيامه على النظر العقلى. وتلك نظرة فيلسوف يقوى سلطان العقل ويوسع ميدانه من غير مخالفة للواقع ذات خطر، فإن الاستنباط الفقهى يحتاج إلى العقل خصوصًا إذا كان معتمدًا على القياس.

أما المتكلمون فليست تعاريفهم للكلام متفقه من كل وجه، فالغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ (١١١١ م) يقول:

«القول فى بيان مقصود علم الكلام وحاصله - ثم إنى ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علمًا وافيًا بمقصوده غير واف بمقصودى، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة. فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هى الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار؛ ثم ألقى الشيطان فى وساوس المبتدعة أمورًا مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرّك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة؛ فمنه نشأ علم الكلام وأهله. فلقد قام طائفة منهم بما نيدهم الله تعالى إليه، فأحسنوا الذب عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة، والتغيير فى وجه ما أحدث من البدعة، ولكنهم اعتمدوا فى ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار. وكان أكثر خوضهم فى استخراج مناقضات الخصون ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع فى جنب من لا يسلّم سوى الضروريات شيئًا أصلاً، فلم يكن الكلام فى حقى كافيًا ولا لدائى الذى كنت أشكوه شافيًا. نعم، لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة، تشوق المتكلمون إلى مجاوزة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا فى البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها، ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى. فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة فى اختلاف

الخلق. ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيرى، بل لست أشك فى حصول ذلك لطائفة. ولكن حصولا مشوبًا باتقليد فى بعض الأمور التى ليست من الأوليات. والغرض الآن حكاية حالى لا الإنكار على من استشفى به، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء، وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به اخر»[١٥].

وتعريف ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٦ هـ (١٤٠٦ م) لعلم الكلام ملائم تمام الملاءمة لكلام الغزالى، فهو يقول «علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة[١٦]».

وابن خلدون يصرح بما صرح به الغزالى، من أن العقائد الإيمانية أخذها السلف عن أدلتها من الكتاب والسنة، وإنما حدث علم الكلام حجاجا عن هذه العقائد، ودفعًا فى صدور البدع والشبهات التى أثارها المبتدعة حول عقائد السلف.

ويرف عضد الدين الإيحى المتوفى سنة ٧٥٦ هـ (١٣٥٥ م) علم الكلام فى كتاب «المواقف» بما نصه:

«والكلام علم يقتدر معه على إقبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد - ﷺ - فإن الخصم، وإن خطأناه، لا نخرجه من علماء الكلام».

وفى كشاف اصطلاحات الفنون» لمحمد بن على التهانوى الذى فرغ من تصنيفه سنة ١١٥٨ هـ (١٧٤٥م) شرح لهذا التعريف، نقتبس منه فيما يلى ما يتعلق بغرضنا:

«وهو (أى علم الكلام) علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه... وفى اختيار إثبات العقائد على تحصيلها إشعار بأن ثمرة الكلام إثباتها على الغير، وبأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وإن كانت مما يستقل العقل فيه. ولا يجوز حمل الإثبات هنا على التحصيل

والاكتساب، إذ يلزم منه أن كيون العلم بالعقائد خارجًا عن علم الكلام ثمرة له ولاخفاء فى بطلانه... فحاصل الحد إنه علم بأمور يقتدر معها، أى يحصل مع ذلك العلم حصولا دائمًا عاديًا، قدرة تامة على إثبات العقائد الدينية على الغير وإلزامها إياه بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها. فإيراد الحجج إشارة إلى وجود المقتضى، ودفع الشبه إلى انتفاء المانع، ثم المراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا: الله تعالى عالم قادر سميع بصير، لا ما يقصد به العمل كقولنا: الوتر واجب . إذ قد دوّن للعمليات الفقه. والمراد بالدينية المنسوبة إلى دين محمد - ﷺ - سواء كانت صوابًا أو خطأ، فلا يخرج علم أهل البدع الذى يقتدر معه على إثبات عقائدهم الباطلة من علم الكلام. ثم المراد جميع العقائد لأنها منحصرة مضبوطة لايزاد عليها، فلا تتعذر الإحاطة بها والاقتدار عليها. وإنما تتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها بخلاف العمليات. فإنها غير منحصرة فلا تتأتى الإحاطة بها، وإنما مبلغ من يعلمها التهيوء التام».

وتعريف الإيجى على هذا التفسير غير مختلف مع ما ذهب إليه الغزالى، فهو يرى أن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها، وإنما ثمرة الكلام إثبات العقائد على الغير ورد الشبه. لكن تعريف الإيجى يخالف تعريف الغزالى من ناحية، هى أن الغزالى يجعل علم الكلام أداة لعقائد السلف ودفاعًا عن السنة، أما الإيجى فيجعل علم الكلام أداة دفاع لكل معتقد عن عقيدته؛ فدفاع المبتدع عن عقيدته بالبراهين العقلية كلام أيضًا.

ويقول سعد الدين التفتازانى المتوفى سنة ٧٩٢ هـ (١٣٨٩م) فى كتاب المقاصد» تعريفًا للكلام:

«الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية، وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق به إثباتها، ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية، وغايته تحلية الإيمان بالإيقان، ومنفعته الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد، فهو أشرف العلوم. والمتقدمون على أن موضوعه الموجود من حيث هو. ويتميز عن الإلهى بكون البحث فيه على قانون الإسلام، أى ما علم قطعًا من الدين، كصدور الكثرة

عن الواحد ونزول الملَك من السماء وكون العالم محفوفًا بالعدم والفناء، إلى غير ذلك مما تجزم به الملة دون الفلسفة، لا ما هو الحق ولو ادعاء لشتاركه الفلسفة ككلام المخالف... وقيل موضوعه ذات الله وحده أو مع ذات الممكنات من حيث استنادها إليه لما إنه يبحث عن ذلك، ولهذا يعرف بالعلم الباحث عن أحوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية، وزفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة، أو عن أوال الواجب وأحوال الممكنات فى المبدأ والمعاد على قانون الإسلام... واعترض بأن إثبات الصانع من أعلى مطالب الكلام، وموضوع العلم لايبين فيه، بل فيما فوقه، حتى تنتهى إلى ما موضوعه بيّن الوجود كالموجود من حيث هو».

وظاهر أن التفتازانى يخالف الإيجى فى جعله الكلام شاملا لكلام المخالفين؛ فهو يخصه بالكلام القائم على قانون الإسلام، أى مما علم قطعًا من الدين، والتفتازانى فى هذا موافق للغزالى، وإن كان يعتبر علم الكلام تحصيلا للعقائد بالدليل العقلى ودفاعًا عنها خلافًا لرأى الغزالى.

والظاهر أن الشيخ محمد عبده المتوفى سنة١٣٢٣هـ (١٩٠٥م) فى رسالة التوحيد ينهج نهج التفتازانى فهو يقول:

«التوحيد علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفات وما يجوز أن يوصف به، وما يجب أن ينفى عنه، وعن الرسل لإثبات رسالتهم وما يجب أن يكونوا عليه، وما يجوز أن ينسب إليهم، وما يمتنع أن يلحق بهم[١٧]».

وعرض طاش كبرى زاده المتوفى سنة ٩٦٢ هـ (١٤٥٧ - ٥٨م) فى كتاب «مفتاح السعادة ومصباح السيادة» لتعريف علم الكلام موضوعه مع ذكر الخلاف فى هذا الموضوع. والخلاف فى عد كلام المبتدعة من علم الكلام. قال:

«الشعبة الخامسة من العلوم الشرعية علم أصول الدين المسمى بعلم الكلام - وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها، وموضوعه ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته عند المتقدمين. وقبل موضوعه الوجود من حيث هو موجود، وإنما يمتاز عن العلم الإلهى الباحث عن أحوال الوجود المطلق باعتبار الغاية؛ لأن البحث فى الكلام على قواعد الشرع، وفى

الإلهى على مقتضى العقول. وعند المتأخرين موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية المنسوبة إلى دين محمد صلوات الله عليه وسلامه، وذلك بأن يسلم المدعى منه ثم يقام عليه البرهان العقلى، وهذا التسليم هو معنى التدين اللائق بحال المكلفين، حتى لو لم يؤخذ منه، لا يعد كلامًا ولا علمًا دينيًا، وإن وافقه فى الحقيقة لفوات أمر التدين، بل يعد من الأمور الحكمية. وبالجملة يشترط فى الكلام أن يكون القصد فيه تأييد الشرع بالعقل، وأن تكون العقيدة مما وردت فى الكتاب والسنة، ولو فات أحد هذين الشرطين لا يسمى كلامًا أصلا، ولما لم يلزم من قصد موافقة الشرع الموافقة فى نفس الأمر، عد بعضهم كلام أهل الاعتزال من الكلام، وإن لم يوافق الكتاب والسنة. فظهر من هذا التفصيل أن الكلام من العلوم الشرعية، لكن إذا كان على طريقة الكتاب والسنة، وأن هناك كلامًا مموهًا يشبه الكلام وليس بذاك ككلام أهل الاعتزال وأمثاله. فذلك علم شرعى باعتبار دلائله»(١٨).

وجملة القول أن المتكلمين متفقون على أن علم الكلام يعتمد على النظر العقلى فى أمر العقائد الدينية، ثم هم يختلفون فى أن الكلام يثبت العقائد الدينية بالبراهين العقلية كما يدافع عنها، أو هو إنما يدفع الشبه عن العقائد الإيمانية الثابتة بالكتاب والسنة. وهذا الخلاف يرجع إلى الخلاف فى أن العقائد الإيمانية ثابتة بالشرع، وإنما يفهمها العقل عن الشرع ويلتمس لها بعد ذلك البراهين النظرية أو هى ثابتة بالعقل على معنى أن النصوص الدينية قررت العقائد الدينية بأدلتها العقلية.

وقد أشار إلى ذلك فخر الدين الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ (١٢٠٩م) عند تفسيره للآيتين ١٩ ـ ٢٠ من سورة «البقرة» مدنية فقال:

«إن الآيات الواردة فى الأحكام الشرعية أقل من ستمائة آية: وأما البواقى ففى بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين».

وبعد أن ذكر معاقد الدلائل فى القرآن مما يدل على وجود الصانع وعلى صفاته وعلى النبوة والمعاد قال:

«وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه إلا تقدير هذه الدلائل والذب عنها، ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها».

وقال بعد ذلك:

«وأما محمد، ﷺ، فاشتغاله بالدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد أظهر من أن يحتاج فيه إلى التطويل».

وقد ذكر الفخر الرازى فى ذلك المقام رأى المخالفين القائلين بأن الكلام بدعة، وإنه مذموم نهى عنه الدين وأنكره السلف، وبسط أدلة الفريقين، وستكون لنا فرصة للموازنة بين الرأيين عند الكلام فى تاريخ البحث فى العقائد الدينية عند المسلمين.

ألقاب هذا العلم وسبب تسميته بعلم الكلام

جمع التهانوى فى كتاب كشاف اصطلاحات الفنون أسماء هذا العلم فقال: «علم الكلام، ويسمى بأصول الدين أيضًا، وسماه أبو حنيفة، رحمة الله تعالى، (المتوفى سنة ١٥٠ هـ (٧٦٧ م) بالفقه الأكبر، وفى «مجمع السلوك»: ويسمى بعلم النظر والاستدلال أيضًا، ويسمى أيضًا بعلم التوحيد والصفات؛ وفى «شرح العقائد» للتفتازانى: العلم المتعلق بالأحكام الفرعية، أى العملية، يسمى علم الشرائع والأحكام، وبالأحكام الأصلية أى الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات».

وقد ذكر المؤلفون أقوالاً متباينة فى سبب تسمية هذا العلم بالكلام، وجمع عضد الدين الإيجى هذه الأقوال فى كتاب «المواقف» بما نصه:

«وإنما سمى الكلام إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة، وإما لأن أبوابه عنونت أولا بالكلام فى كذا، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التشاجر والسفك فغلب عليه، أو لأنه يورث قدرة عيل الكلام فى الشرعيات ومع الخصم».

ويبدو لى أن البحث فى أمور العقائد كان يسمى كلامًا قبل تدوين هذا العلم، وكان يسمى أهل هذا البحث متكلمين. فلما دوّنت الدواوين وألّفت الكتب فى هذه

المسائل، أطلق على هذا العلم المدون ما كان لقبا لهذه الأبحاث قبل تدوينها وعَلمًا على المتعرضين لها.

وإنما سمى البحث فى الشئون الاعتقادية كلامًا وسمى أهله متكلمين لأحد وجهين:

أولهما يؤخذ مما رواه جلال الدين السيوطى المتوفى سنة ٩١٤هـ (١٥٠٥م) فى كتاب «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام»، وهو مخطوط بدار الكتب الأزهرية.

«وأخرج عن مالك (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ المتوفى سنة ١٧٩هـ، ٧٩٥م) قال: إياكم والبدع. قيل: يا أبا عبد الله، وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان».

ويؤيد ذلك ما نقل السيوطى فى كتابه هذا عن كتاب «ذم الكلام وأهله» لشيخ الإسلام أبى إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى الهروى المتوفى سنة ٤٨١هـ، «وأخرج عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ من تكلم فى الدين برأيه فقد اتهمه».

«وأخرج عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: لا تقوم الساعة حتى يكفر بالله جهارًا. وذلك عند كلامهم فى ربهم».

«وأخرج محمد بن الخليفة قال: لا تهلك هذه الأمة حتى تتكلم فى ربها».

«وأخرج عن على بن أبى طالب قال: يخرج فى آخر الزمان أقوام يتكلمون بكلام لا يعرفه أهل الإسلام ويدعون الناس إلى كلامهم، فمن لقيهم فيلقاتلهم فإن قتلهم أجر عند الله».

«وأخرج عن ابن عمر قال: إن القدرية حملوا ضعف رأيهم على مقدرة الله، وقالوا لِمَ؟ ولا ينبغى أن يقال لله، لِمَ، لأنه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون»

«وأخرج عن هشام بن عبد الملك إنه قال لبنيه: إياكم وأصحاب الكلام فإن أمرهم لا يؤول إلى الرشاد».

«وأخرج عن جعفر بن محمد قال. إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا، وأخرج عنه قال: تكلكوا فيما دون العرش ولا تكلموا فيما فوق العرش؛ فإن قومًا تكلموا فى الله فتاهوا».

«وأخرج عن شعبة قال: كان سفيان الثورى يبغض أهل الأهواء وينهى عن مجالستهم أشد النهى. وكان يقول: عليكم بالأثر وإياكم والكلام فى ذات الله».

«وأخرج عن محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة قال: قال أبو حنيفة: لعن الله عمرو بن عبيد فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام. قال: وكان أبو حنيفة يحثنا على الفقه وينهانا عن الكلام».

فالكلام ضد السكوت، والمتكلمون كانوا يقولون حيث ينبغى الصمت اقتداء بالصحابة والتابعين الذين سكتوا عن المسائل الاعتقادية لا يخوضون فيها. وفى «الكليات» لأبى البقاء:

«واختيار محققى أهل السمة أن الكلام فى الحقيقة مفهوم ينافى الخرس والسكوت..... والكلام عند أهل الكلام ما يضاد السكوت...»[19].

أما الثانى فيؤخذ مما نقله ابن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣هـ (١٠٧٠ ـ ٧١م) فى كتاب «مختصر جامع بيان العلم وفضله»:

«وعن مصعب بن عبد الله الزبيرى قال: كان مالك بن أنس يقول: الكلام فى الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه، نحو الكلام فى رأى جَهّم والقدر وما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل. قال أبو عمر: قد بين مالك رحمه الله أن الكلام فيما تحته هو المباح عنده وعند أهل بلده، يعنى العلماء منهم رضى الله عنهم، وأخبر أن الكلام فى الدين نحو قول جهم والقدر. والذى قال مالك رحمه الله، عليه جماعة الفقهاء والعلماء قديمًا وحديثًا من أهل الحديث والفتوى، وإنما خالف ذلك أهل البدع المعتزلة وسائر الفرق. وأما الجماعة فعلى ما قال مالك، رحمه الله، إلا أن يضطر أحد إلى الكلام فلا يسمعه السكوت إذا طمع برد الباطل وصرف صاحبه عن مذهبه، أو خشى ضلال عامة أو نحو هذا»[20].

واعتبار أن الدين هو شئون الاعتقادات لا شئون الأحكام العملية يؤيده ما جاء فى كتاب شرح أبى منصور الماتريدى المتوفى سنة ٣٣٢ هـ (٩٤٣ ـ ٤٤م) أو ٣٣٣هـ (٩٤٤ ـ ٤٥م) على كتاب «الفقه الأكبر» المنسوب إلى حنيفة:

«قال أبو حنيفة رضي الله عنه: (الفقه فى الدين أفضل من الفقه فى العلم) لأن الفقه فى الدين أصل والفقه فى العلم فرع، وفضل الأصل على الفرع معلوم قال الله تعالى: «إن الدين عند الله الإسلام». ولاشك أن العبد أو لايلزمه الإسلام لقوله تعالى: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» أى ليوحدون ثم العلم يبنى على الدين، فصار الدين هو التوحيد، والعلم هو الديانة يعنى الشرائع وهو بعد التوحيد، ثم الدين عقد على الصواب والديانة سيرة على الصواب»[٢١]

والكلام على هذا مقابل الفعل كما يقال فلان قوال لافعال، والمتكلمون قوم يقولون فى أمور ليس تحتها عمل، فكلامهم نظرى لفظى لا يتعلق به فعل. بخلاف الفقهاء الباحثين فى الأحكام الشرعية العملية.

وعلم الكلام علم يبحث فيما يتصل بالعقائد التى هى شئون غير عملية ورد تسمية هذا العلم بالكلام إلى أحد هذين الوجهين أرجح عندى لمناسبته للواقع من سبق هذه التسمية للتدوين. أما سائر الوجوه فتجعل التسمية لاحقة لظهور العلوم وتدوينها.

تاريخ علم الكلام

تبدو مما أسلفنا أن العبارات المختلفة فى تعريف علم الكلام متفقة على أن هذا العلم يعتمد على البراهين العقلية بالعقائد الإيمانية، وهذا المعنى، أى البحث فى العقائد الإسلامية اعتمادًا على العقل، هو الذى نريده عند البحث فى تاريخ علم الكلام.

واستيفاء القول فى هذا الباب يستدعى الإلمام بتقرير العقائد الروحية فى عهد النبى ﷺ وفى عهد الخلفاء الراشدين من بعده، وفيما تلا ذلك إلى عهد التدوين فى علم الكلام، ثم تتبع الأدوار التى مرّ بها علم الكلام بعد تدوينه.

١ ـ تقرير العقائد الدينية فى عهد الرسول ﷺ:

جاد الإسلام يقرر أن الدين الحق واحد، هو وحى الله إلى جميع أنبيائه، وهو عبارة عن الأصول التى لا تتبدل بالنسخ ولا يختلف فيها الرسل، وهى هدى أبدًا.

أما الشرائع العملية فهى متفاوتة بين الأنبياء، وهى مدى ما لم تنسخ، فإذا نسخت لم تبق هدى.

قال الزمخشرى المتوفى سنة ٥٣٨ هـ (١١٤٣ ـ ٤٤م) فى تفسير قوله تعالى ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ..﴾[٢٢]:

«والمراد بهداهم طريقتهم فى الإيمان بالله وتوحيده وأصول الدين، دون الشرائع فإنها مختلفة، وهى هدى ما لم تنسخ، فإذا نسخت لم تبق هدى، بخلاف أصول الدين فإنها هدى أبدًا».

قال ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ، ١٣٢٧ م:

«وقد أرسل الله جميع الرسل، وأنزل جميع الكتب بالتوحيد الذى هو عبادة الله وحده لا شريك له، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾[٢٣]، وقال تعالى: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾[٢٤]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ﴾[٢٥]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ * وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾[٢٦].

وقد قالت الرسل كلهم مثل نوح وهود وصالح وغيرهم: «أن اعبدوا الله واتقوه وأطيعون»؛ فكل الرسل دعوا إلى عبادة الله وحده لاشريك له وإلى طاعتهم. والإيمان بالرسل هو الأصل الثانى من أصلى الإسلام[٢٧].

وقد بعث محمد، ﷺ، بدين وشريعة. أما الدين فقد استوفاه الله كله فى كتابه الكريم ووحيه، ولم يكل الناس إلى عقولهم فى شىء منه، وأما الشريعة فقد استوفى أصولها ثم ترك للنظر لاجتهادى تفصيلها.

وجاء فى القرآن المجيد: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً ﴾(٢٨)، وكان نزول هذه الآية فى يوم عرفة عام حج النبى، ﷺ، حجة الوداع، ولم يعش النبى بعد نزول هذه الآية إحدى وثمانين ليلة، ولم يمت رسول الله حتى كمل الدين.

روى الطبرى المتوفى سنة ٣١٠ هـ (٩٢٢ ـ ٢٣ م) عن ابن عباس فى تفسير هذه الآية:

«اليوم أكملت لكم دينكم ـ وهو الإسلام. قال: أخبر الله نبيه، ﷺ، والمؤمنين، إنه قد أكمل لهم الإيمان فلا يحتاجون إلى زيادة أبدًا، وقد أتمه الله عز وجل فلا ينقصه أبدًا، وقد رضيه فلا يسخطه أبدًا»

وقد بعث محمد، ﷺ، بدين الإسلام، داعيًا إلى الوحدة فى الدين، وإلى التآلف، ناهيًا عن الفرقة، كما فى آيات كثيرة من القرآن، منها: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾(٢٩).

وكان على القرآن أن يجادل مخالفيه من أرباب الأديان والملل فى العرب، ردًا للشبهات التى كانوا يثيرونها حول عقائد الدين الجديد، على إنه كان لايمد فيحبل الجدل حرصًا على الألفة، وكثيرًا ما تختم آيات الجدل بمثل قوله: ﴿ وَإِن جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ۞ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾(٣٠).

هذا الجدل فى العقائد عرض له القران للحاجة وعلى مقدارها، من غير أن يشجع المسلمين على المضى فيه، بل هو قدنفرهم منه، فى مثل قوله:

﴿ وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴾(٣١).

جاء فى كتاب «مختصر جامع بيان العلم»:

«وعن العوّام بن حوشب عن إبراهيم التيمى فى قوله تعالى: فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء، قال: الخصومات بالجدل فى الدين».

وهذا يتفق مع قول كثير من المفسرين، كالزمخشرى، والبيضاوى المتوفى سنة ٧٩١ هـ (١٣٨٩م).

كان لهذه المعانى الدينية التى قررها الإسلام منذ نشأته أثرها العظيم فى توجيه النظر العقلى عند المسلمين فى عهدهم الأول، فكرهوا البحث والجدل فى أمور الدين دون أمور الأحكام الفقهية.

وفى كتاب «تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة الديتورى المتوفى سنة ٢٧٦ هـ (٨٧٨ ـ ٨٩ م) بصدد الطعن على المختلفين فى أصول الدين:

«قال أبو محمد: لو كان اختلافهم فى الفروع والسنن لا تسع لهم العذر عندنا، وإن كان لا عذر لهم مع ما يدعون لأنفسهم، كما اتسع لأهل الفقه ووقعت لهم الأسوة بهم، ولكن اختلافهم فى التوحيد، وفى صفات الله تعالى، وفى قدراته، وفى نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار، وعذاب البرزخ، وفى اللوح، وفى غير ذلك من الأمور التى لا يعلمها إلا نبى بوحى من الله تعالى» (٣٢).

فالمسلمون فى الصدر الأول كانوا يرون ألا سبيل لتقرير العقائد إلا بوحى أما العقل فمعزول عن الشرع وأنظاره كما يقول ابن خلدون.

وكانوا يرون أن التناظر والتجادل فى الاعتقاد يؤدى إلى الانسلاخ من الدين، فقررت عقائد الدين فى القرآن الكريم المقطوع به فى الجملة والتفصيل.

وقد عرض القرآن للرد على من جادلوا فى بعض ما جاء به من العقائد بأساليب تناسب حالهم، مثل: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ * الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ الْمُمْتَرِينَ * فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ * إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ﴾ (٣٣).

وبين فى هذا الأسلوب ما أشرنا إليه آنفًا من الرغبة عن إطالة حبل الجدل. ومهما يكن فى القرآن من تعرض للجدل، ومن دعوة إلى الجدل برفق عند الحاجة، فى مثل قوله: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾(٣٤)، فإن القرآن ليس كتابًا جدليًا، ولم تقم دعوته إلى الإيمان على جدال.

وقد مضى زمن النبى ﷺ والمسلمون على عقيدة واحدة هى ما جاء فى كتاب الله؛ لأنهم ـ كما يقول طاش كبرى زاده : ـ «أدركوا زمان الوحى وشرف صحبة صاحبه، وأزال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك والأوهام»(٣٥).

قال تقى الدين المقريزى المتوفى سنة ٨٤٥ هـ، (١٤٤١ ـ ٤٢م) فى كتاب «الخطط»:

«أعلم أن الله تعالى لما بعث من العرب نبيه محمدًا، ﷺ، رسولاً إلى الناس جميعًا، وصف لهم ربهم سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه الكريمة فى كتابه العزيز الذى نزل به على قلبه، ﷺ، الروحُ الأمين، وبما أوحى إليه ربه تعالى. فلم يسأله، ﷺ، أحدٌ من العرب بأسرهم قرويهم وبدويهم عن معنى شىء من ذلك، كما كانوا يسألونه، ﷺ، عن أمر الصلاة والزكاة والصيام والحج وغير ذلك مما لله فيه سبحانه أمر ونهى، وكما سألوه، ﷺ، عن أحوال القيامة والجنة والنار. ولو سأله إنسان منهم عن شىء من الصفات الإلهية لنقل كما نقلت الأحاديث الواردة عنه، ﷺ، فى أحكام الحلال والحرام مما تضمنته كتب الحديث، ومعاجمها ومسانيدها وجوامعها.

«ومن أمعن النظر فى دواوين الحديث النبوى ووقف على الآثار السلفية، علم إنه لم يُرو قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم، إنه سأل رسول الله، ﷺ، عن معنى شىء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة فى القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد، ﷺ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام فى الصفات. نعم ولا فرّق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة عل، وإنما أثبتوا له تعالى صفات

أزلية من العلم والقدرة، والحياة والإرادة، والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعز والعظمة وساقوا الكلام سوقًا واحدًا. وهكذا أثبتوا، رضى الله عنهم، ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك مع نفى مماثلة المخلوقين، فأثبتوا، رضى الله عنهم، بلا تشبيه، ونزهوا من غير تعطيل، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شىء من هذا ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت.

«ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى وعلى إثبات نبوة محمد، ﷺ، سوى كتاب الله، ولا عرف أحد منهم شيئًا من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة»[٣٦].

وقد بين صاحب «البرهان القاطع» محمد بن إبراهيم الوزير المتوفى سنة ٨٤٠ هـ (١٤٣٦ ـ ٣٧ م) مذهبه فى طريقة إيمان المسلمين فى عهد النبى بقوله: «ويؤيد ما ذكرناه من أن آخر الواحد إذا انضمت إليه القرائن يفيد العلم، أن خبر التوراة إنما أفاد العلم لكثرة القرائن، وذلك أن خبر كل واحد من أهل التوتر قرينة تولد الظن، فإذا تضامّت القرائن وكثرت خلق الله العلم عند خبره، ويؤيد ما ذكرنا أن النبى، ﷺ ، بل الأنبياء كافة ما كانوا يأمرون الصبى إذا بلغ التكليف بالنظر إلى الأدلة، ولا الكافر الذى يأتى مصممًا على إنكار الله وجميع الشرائع بالنظر قبل تصديق النبى فى إثبات الصانع وإنه حكيم حتى يعلم أن الله متى كان حكيمًا قادرًا لم يظهر المعجز على الكاذب، وحتى إنه إن صدق النبى، ﷺ وآله وسلم، قبل إتقان معرفة الصانع وإنه عالم بجميع المعلومات قادر على جميع المقدورات حكيم لا يفعل القبيح، فقد بنى تصديقه للنبى على غير أساس؛ إذ لا يمتنع عنده أن يكون الله قد أظهر المعجز على يد الكاذب، فإن قيل إنه يجوز أنهم كانوا قد نظروا، وأن النبى، ﷺ وآله وسلم، علم ذلك، أو كان ذلك هو الظاهر منهم، والنبى، ﷺ وآله وسلم، يحكم بالظاهر. قلنا الظاهر أنهم كانوا يعرفون الله بمعجز النبى، ﷺ وآله وسلم، أو قرائن صدقه، وإنما كانوا يفرّعون جميع عقائدهم على تصديق النبى، ﷺ وآله وسلم، بالمعجز فيهم، أو أكثرهم استفادوا معرفة الله من الأنبياء[٣٧]».

«فإن قيل: فلماذا حث الله على التفكير فى خلق السموات والأرض وسائر المخلوقات، وهلا اقتصر البحث على النظر فى معجزات الأنبياء وأحوالهم؟ قلنا: لسنا ننكر أن ذلك طريق واضح، لكنا نقول إن هذا أيضًا طريق آخر، والطرق إلى معرفة الله كثيرة، ولله من قال:

وفى كل شىء له آية

تدل على أنه واحد

ولا ندعى أن جميع المكلفين ما عرفوا الله إلا من طريق تصديق الأنبياء، بل ندعى أن كثيرًا من المكلفين ما عرفوا الله إلا من طريق تصديق الأنبياء، وأن ذلك تواتر إلينا تواترًا معنويًا عن كثير من الناس، وتواتر إلينا أيضًا تواترًا معنويًا أن النبى، ﷺ، قرّرهم على تصديقهم له، فلو لم يكن صدقه معلومًا ضرورة من قرائن أحاله لكان قد أقرهم على التصديق مع الشك فى الصانع، وذلك إقرار على الكفر، ولا يجوز عليه مثل ذلك. ومن أراد معرفة ذلك فعليه بمطالعة السيرة النبوية وتواريخ الصحابة ومعرفة أحوالهم، فإن الدلالة على مثل ذلك بالبرهان لا تصح»[٣٨].

«فبهذه الأمور علمنا أن الأنبياء ما أخذوا عقائدهم عن النظر ولا كانوا بحيث يجوز عليهم التواطؤ على الكذب، فلم يبق إلا أنهم علموا مادانو به علما ضروريًا، ولا يقال إنه، ﷺ وآله وسلم، إنما ترك ذلك لأنه لم يكن فى زمان مشبهة، لأن اليهود كانوا مجاورين له وكانوا أهل فلفة، ولأن النصارى وابن الزبعرى ناظروه، فلم يأت بشىء من جنس علم الكلام. وكذلك لما سئل عن الروح؛ لا يقال إنه أراد جنسًا من الملائكة، لأن السابق إلى الأفهام خلافه فهو تأويل بغير دليل، كما لا يقال إن الروح جبريل، لمثل ذلك، ولأنه، ﷺ، قد أمر أحدنا أن يقول عند أن يكثر سؤال الناس: آمنت بالله ورسله. ثبت ذلك فى الصحيح عن أبى هريرة. وخب الواحد يكفى فيما يعامل به المشبهون والمكثرون للسؤال، لأن معاملتهم ليست من مسائل الاعتقاد، وقال تعالى: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ﴾. وهذا معنى حديث أبى هريرة فصح بحمد الله ووجب العمل به»[٣٩].

«وليس القصد بهذا الكلام إنكار صحة علم الكلام، فإن فيه ما يعلم صحته بالضرورة، وإنما فيه إنكار اعتماد الأنبياء ومن عاصرهم من المؤلفين على أدلة الكلام الملخصة وبيان أن الذى كانوا عليه يكفى المسلم، ولا يقال كانوا يعلمون ذلك خملة لأنه لا يصح ذلك لما مضى[٤٠]».

وللغزالى قول مفصل فى الإيمان ومراتبه وطرقه يكشف عن وجهة نظره فيما نحن بصدده من تقارير العقائد الدينية فى صدر الإسلام، أورده فى كتاب «إلجام العوام عن علم الكلام». قال:

«فصل ـ فإن قال قائل: العامى إذا منع من البحث والنظر لم يعرف الدليل، ومن لم يعرف الدليل كان جاهلا بالمدلول، وقد أمر الله كافة عباده بمعرفته أى بالإيمان به والتصديق بوجوده أولا، وبتقديسه عن سمات الحوادث ومشابهته غيره ثانيًا، وبوحدانيته ثالثًا، وبصفاته من العلم والقدرة ونفوذ المشيئة وغيرها رابعًا، وهذه الأمور ليست ضرورية فهى إذن مطلوبة. وكل علم مطلوب فلا سبيل إلى اقتناصه وتحصيله إلا بشبكة الأدلة والنظر فى الأدلة والتفطن لوجه دلالتها على المطلوب وكيفية إنتاجها، وذلك لا يتم إلا بمعرفة شروط البراهين وكيفية ترتيب المقدمات واستنتاج النتائج، وينجز ذلك شيئًا فشيئًا إلى تمام علم البحث واستيفاء علم الكلام إلى آخر النظر فى المعقولات، وكذلك يجب على العامى أن يصدق الرسول، ﷺ، فى كل ما جاء به، وصدقه ليس بضرورى، بل هو بشر كسائر الخلق، فلابد من دليل يميزه عن غره ممن تحدى بالنبوة كاذبًا، ولا يمكن ذلك إلا بالنظر فى المعجزة ومعرفة حقيقة المعجزة وشروطها إلى آخر النظر فى النبوات، وهو نب علم الكلام. (قلنا): الواجب على الخلق الإيمان بهذه الأمور، والإيمان عبارة عن تصديق جازم لا تردد فيه، ولا يشعر صاحبه بإمكان وقوع الخطأ فيه، وهذا التصديق الجازم يحصل على ست مراتب: الأولى وهى أقصاها، ما يحصل بالبرهان المستقصى المستوفى شروطه المحرر أصوله ومقدماته درجة درجة، وكلمة كلمة، حتى لا يبقى مجلا احتمال وتمكن التباس ذلك وهو الغاية القصوى، وربما يتفق ذلك فى كل عصر لواحد أو اثنين ممن ينتهى إلى تلك الرتبة، وقد يخلو العصر عنه، ولو كانت النجاة مقصورة على مثل

تلك المعرفة لقلت النجاة وقل الناجون (الثانية): أن يحصل بالأدلة الوهمية الكلامية المبنية عيل أمور مسلمة مصدق بها لاشتهارها بين أكابر العلماء، وشناعة إنكارها ونفرة النفوس عن ابداء المراء فيها، وهذا الجنس أيضًا يفيد فى بعض الأمور، وفى حق بعض الناس تصديقًا جازمًا بحيث لا يشعر صاحبه بإمكان خلافه أصلا. (الثالثة): أن يحصل التصديق بالأدلة الخطابية؛ أعنى القدرة التى جرت العادة باستعمالها فى المحاورات والمخاطبات الجارية فى العادات. وذلك يفيد فى حق الأكثرين تصديقًا ببادئ الرأى وسابق الفهم، إن لم يكن الباطن مشحونًا بالتعصب وبرسوخ اعتقاد على خلاف مقتضى الدليل، ولم يكن المستمع مشغوفًا بتكلف المماراة والتشكك. ومنتجعًا بتحديق المجادلين فى العقائد. وأكثر أدلة القرآن من هذا الجنس، فمن الدليل الظاهر المفيد للتصديق قولهم لا ينتظم تدبير المنزل بمدبرين. فلو كان فيهما آلة إلا الله لفسدتا. فكل قلب باق على الفطرة غير مشوش بمماراة المجادلين يسبق من هذا الدليل إلى فهم تصديق جازم بوحدانية الخالق. لكن لو شوّشه مجادل وقال: لم يبعد أن يكون العالم بين إلهين يتوافقان على التدبير ولا يختلفان. فإسماعه هذا القدر يشوّش عليه تصديقه، ثم ربما يعسر سل هذا السؤال ودفعه فى حق بعض الأفهام القاصرة، فيستولى الشك ويتعذر الرفع. وكذلك من الحلى أن من قدر على الخلق فهو على الإعادة أقدر. كما قال: «قل يحييها الذى أنشأها أول مرة»، فهذا لا يسمعه زحد من العوام، ذكى أو غبى، إلا ويبادر إلى التصديق ويقول: نعم، ليست الإعادة بأعسر من الابتداء، بل هى أهون. ويمكن أن يشوش عليه بسؤال ربما يعسر عليه فهم جوابه. والدليل المستوفى هو الذى يفيد التصديق بعد تمام الأسئلة وجوابها بحيث لا يبقى للسؤال مجال. والتصديق يحصل قبل ذلك. (الرابعة): التصديق لمجرد السماع ممن حسن فيه الاعتقاد بسبب كثرة ثناء الخلق عليه؛ فإن من حسن اعتقاده فى أبيه وأستاذه أو فى رجل من الأفاضل المشهورين قد يخبره عن شىء كموت شخص أو قدوم غائب أو غيره فيسبق إليه اعتقاد وتصديق بما أخبر عنه، بحيث لا يبقى لغيره مجال فى قلبه، ومستنده حُسن اعتقاده فيه، فالمجرد بالصدق والورع والتقوى مثل الصديق، رضي الله عنه، إذ قال

رسول الله، ﷺ، كذا، فكم من مصدق به جزمًا وقابل له قبولاً مطلقًا لا مستند لقوله إلا حسن اعتقاده فيه؛ فمثله إذل لقن العامى اعتقادًا وقال له: اعلم أن خالق العالم واحد، وإنه عالم قادر، وإنه بعث محمدًا، ﷺ، رسولاً، بادر إلى التصديق ولم يمازحه ريب ولا شك فى قوله. وكذلك اعتقاد الصبيان فى آبائهم ومعلميهم؛ فلا جرم يسمعون الاعتقادات ويصدقون بها ويستمرون عليها من غير حاجة إلى دليل وحجة. (الرتبة الخامسة): التصديق به الذى يسبق إليه القلب عند سماع الشئ مع قرائن أحوال لاتفيد القطع عند المحقق، ولكن يلقى فى قلب العوام اعتقادًا جازمًا، كما إذا سُمع بالتواتر مرض رئيس البلد ثم ارتفع صراخ وعويل من داره، ثم يسمع من أحد غلمانه إنه قد مات، اعتقد العامى جزمًا إنه مات، وبنى عليه تدبيره ولا يخطر بباله أن الغلام ربما قال ذلك عن إجاف سمعه، وأن الصراخ والعويل لعله عن غشية أو شدة مرض أو سبب آخر، لكن هذه خواطر بعيدة لا تخطر للعوام فتنطبع فى قلوبهم الاعتقادات الجازمة، وكم من أعرابى نظر إلى أسارير وجه رسول الله، ﷺ، وإلى حُسن كلامه ولطف شمائله وأخلاقه، فآمن به وصدقه جزمًا لم يخالجه ريب من غير أن يطالبه بمعجزة يقيمها أو يذكر وجه دلالتها. (الرتبة السادسة): أن يسمع القول فيناسب طبعه وأخلاقه فيبادر إلى التصديق لمرد موافقته لطبعه لا من حُسن اعتقاد فى قائله ولا من قرينة تشهد له، لكن المناسبة ما فى طباعه. فالحريص على موت عدوه وقتله وعزله يصدق جميع ذلك بأدنى إجاف، ويستمر على اعتقاده جازمًا، ولو أخبر بذلك فى حق صديقه أو بشئ يخالف شهوته وهواه، توقف فيه أو أباه كل الآباء، وهذه أضعف التصديقات وأدنى الدرجات؛ لأن ما قبله استند إلى دليل ما، وإن كان ضعيفًا، من قرينة أو حسن اعتقاد فى المخبز أو نوع من ذلك، وهى أمارات يظنها العامى أدلة فتعمل فى حقه عمل الأدلة. فإذا عرفت مراتب التصديق فاعلم أن مستند إيمان العوام هذه الأسباب، وأعلى الدرجات فى حقه ألة القرآن وما يجرى مجراه مما يحرك القلب إلى التصديق، ولا ينبغى أن يجاوز بالعامى إلى ما وراء أدلة القرآن وما فى معناه من الجليات المسكنة للقلوب، المستجرة لها إلى الطمأنينةوالتصديق، وما وراء ذلك ليس على قدر طاقته.

وأكثـر الناس آمنوا فى الصبـا، وكـان سـبب تصـديقـهم مـجـرد التـقليـد للآباء والمـعلمـين، لحسن ظنهم بهم وكثـرة ثنائهم على أنفسـهم وثناء غيـرهم عليـهم، وتشـديدهم النكيـر بين أيديهم على مخـالفيـهم، وحكايات أنواع النكال النازل بمن لا يعتقد اعتقادهم، وقولهم إن فلانًا اليهودى فى قبره مُسخ كلبًا وفلانًا الرافضى انقلب خنزيرًا، وحكايات منامـات وأحـوال من هـذا الجنس تغـرس فـى نفـوس الصبيـان النفـرة عنه والميل إلى ضده حتى ينزع الشك بالكلية عن قلبه. فالتعلم فى الصغـر كالنقش فى الحجر، ثم يقع نشؤه عليه ولايزال يؤكد ذلك فى نفسـه، فإذا بلغ استمر على اعتقاده الجازم وتصديقه المحكم الذى لا يخالجه فيه ريب، ولذلك ترى أولاد النصارى والروافض والمجوس والمسلمين كلهم لا يبلغون إلا على عقائد آبائهم، واعتقاداتهم فى الباطل والحق جازمة لو قطعوا إربًا إربًا لما رجعوا عنها، وهـم قط لم يسـمعوا عليه دليـلا لا حـقيـقيًا ولا رسـميًا، وكذا ترى العبيـد والإماء يسبـون من المشـرك ولا يعـرفون الإسـلام، فإذا وقعـوا فـى أسـر المسلمين وصحبوهم مـدة ورأوا ميلهم إلى الإسـلام، مـالوا مـعهم واعتـقـدوا اعتقادهم، وتخلقوا بزخلاقهم، كل ذلك لمجرد التقليد والتشبه بالمتبوعين، والطبائع مجبولة على التشبيه لا سيما طباع الصبيان وأهل الشباب. فبهذا يعرف أن التصديق الجازم غير موقوف على البحث وتحرير الأدلة.

«فصل - لعلك تقول: لا أنكر حصول التصديق الجازم فى قلوب العوام بهذه الأسبـاب، ولكن ليس ذلك من المعـرفـة فى شىء، وقـد كلف الناس المـعـرفـة الحقيقية دون اعتقاد هو من جنس الجهل الذى لا يتميز فيه الباطل عن الحق، فالجواب أن هذا غلط ممن ذهب إليه، بل سعادة الخلق فى أن يعتقدوا الشىء على ما هو عليه اعتقادًا جازمًا لتنتقش قلوبهم بالصورة الموافقة لحقيقة الحق، حتى إذا ماتوا وانكشف لهم الغطاء فشاهدوا الأمور على ما اعتقدوها لم يفتضحوا ولم يحترقوا بنار الخزى والخجلة ولا بنار جهنم ثانيًا، وصورة الحق إذا انتقش بها قلبه فلا نظر إلى السبب المفيد له، أهو دليل حقيقى أو رسمى أو إقناعى، أو قبول بحسن الاعتقاد فى قائله أو قبول لمجرد التقليد من غير سبب؛ فليس المطلوب الدليل المفيد بل الفائدة وهى حقيقة الحق على ما هى عليه.

فمن اعتقد حقيقة الحق فى الله وفى صفاته وكتبه ورسله واليوم الآخر على ما هو عليه فهو سعيد، وإن لم يكن ذلك بدليل محرر كلامى، ولم يكلف الله عباده رلا ذلك. وذلك معلوم على القطع بحملة أخبار متواترة عن رسول الله، ﷺ، فى موارد الأعراب عليه وعرضه الإيمان عليهم وقبولهم ذلك وإنصرافهم إلى رعاية الإبل والمواشى من غير تكليفه إياهم التفكير فى المعجزة ووجه دلالته، والتفكر فى حدوث العالم وإثبات الصانع، وفى أدلة الوحدانية وسائر الصفات، بل الأكثر من أجلاف العرب لو كُلفوا ذلك لم يفهموه ولم يدركوه بعد طول المدة، بل كان الواحد منهم يحلفه ويقول: والله آلله أرسلك رسولاً؟ فيقول والله الله أرسلنى رسولا؛ وكان يصدقه بيمينه وينصرف، ويقول الآخر إذا قدم عليه ونظر إليه: والله ما هذا وجه كذاب. وأمثال ذلك مما لا يحصى. بل كان يُسلِم فى غزوة واحدة فى عصره وعصر أصحابه آلافٌ لا يفهم الأكثرون منهم أدلة الكلام، ومن كان يفهمه يحتاج إلى أن يترك صناعته ويختلف إلى معلم مدة مديدة، ولم ينقل قط شىء من ذلك. فعلم علمًا ضروريًا أن الله تعالى لم يكلف الخلق إلا الإيمان والتصديق الحازم بما قاله كيفما حصل التصديق. نعم، لا ينكر أن للعارف درجة على المقلد؛ ولكن المقلد، فى الحق مؤمن كما أن العارف مؤمن....»(٤١).

وابن تيمية يرى أن القرآن قرر أصول الدين وقرر دلائلها وبراهينها والمبتدعة يخالفون ما فى القرآن من أصول الاعتقاد. ومن أدلتها السمعية والعقلية قال فى كتاب «النبوات»:

«فصل - قد ذكرنا فى غير موضع أن أصول الدين الذى بعث الله به رسوله محمدًا، ﷺ، قد بينها الله فى القرآن أحسن بيان، وبيَّن دلائل الربوبية والوحدانية ودلائل أسماء الرب وصفاته، وبيّن دلائل نبوة أنبيائه، وبيّن المعاد، بيّن قدرته عليه فى غير موضع، وبيّن وقوعه بالأدلة السمعية والعقلية. فكان فى بيان الله أصول الدين الحق وهو دين الله، وهى أصول ثابتة صحيحة معلومة، فتضمن بيان العلم النافع والعمل الصالح الهدى ودين الحق، وأهل البدع الذين ابتدعوا أصول دين يخالف ذلك، وليس فيما ابتدعوه لا هدى ولا دين حق فابتدعوه ما زعموا أنه أدلة وبراهين على إثبات الصانع وصدق الرسول وإمان

المعاد أو وقعه، وفيما ابتداعوه ما خالفوا بهالشرع، وكل ما خالفوه من الشرع فقد خالفوا فيه العقل أيضًا؛ فإن الذى بعث الله به محمدًا وغيره من الأنبياء وهو حق وصدق، وتدل عليه الأدلة العقلية فهو ثابت بالسمع والعقل. والذين خالفوا الرسل ليس معهم لا سمع ولا عقل...» (٤٢).

لم يكن بين المسلمين فى عهد النبى ﷺ خلاف ظاهر. وروى عنهم فى مدة مرض النبى خلاف فى أمور اجتهادية لا تتصل بمسائل العقائد، وذلك كاختلافهم عند قول النبى فى مرض موته: ائتونى بقرطاس أكتب لكم كتابًا لا تلوا بعدى، حتى قال عمر إن النبى قد غلبه الوجع، حسبنا كتاب الله! وكثر اللغط فى ذلك حتى قال النبى: قوموا عنى لا ينبغى عندى التنازع. وكاختلافهم فى التخلف عن جيش أسامة، فقال قوم بوجود الاتباع لقوله ليه السلام: لعن الله من تخلف عنه. وقال قوم بالتخلف انتظارًا لما يكون من رسول الله فى مرضه.

وإن رويت عنهم ألوان من الجدل. نهاهم رسول الله ﷺ عنها.

جاء فى كتاب «صون المنطق والكلام عن فن النطق والكلام» للسيوطى نقلاً عن كتاب «ذم الكلام» وأهله لشيخ الإسلام أبى إسماعيل الهروى المتوفى سنة ٤٨١ هـ:

«وأخرج من طريق عمر بن شعيب عن أبيه عن جده قال: خرج رسول الله، ﷺ، على أصحابه ذات يوم وهم يتراجعون فى القدر، فخرج مغضبًا حتى وقف عليهم، فقال: يا قوم بهذا ضلت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضهم ببعض، وإن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض، ولكن نزل القرآن فصدق بعضه بعضًا. ماعرفتم منه فاعملوا به وما تشابه فآمنوا به. وأخرج عن أبى هريرة قال: خرج علينا رسول الله، ﷺ، ونحن نتنازع فى القدر فغضب حتى احمر وجهه، ثم قال: أبهذا أمر تم أم بهذا أرسلت إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حتى تنازعوا فى هذا الأمر. عزمت عليكم ألا تنازعوا. وأخرج عن أبى الدرداء وأبى أمامة وأنس بن مالك وواثلة بن الأسقع قلوا: خرج إلينا رسول الله، ﷺ، ونحن نتنازع فى شىء من الدين فغضب غضبًا شديدًا لم يغضب مثله، ثم انتهزنا. قال: يا أمة محمد لا تهيجوا على أنفسكم، ثم قال: أبهذا أمرتكم؟ أو

ليس عن هذا نهيتكم إنما هلك من كان قبلكم بهذا، ثم قال: ذروا المراء لقلة خيره، ذروا المراء فإن نفعه قليل ويهيج العداوة بين الإخوان، ذروا المراء فإن لاتؤمن فتنته، ذروا المراء فإن المراء يورث الشك ويحبط العمل، ذروا المراء فإن المؤمن لا يمارى، ذروا المراء فكفى بك إثمًا ألا تزال مماريًا، ذروا المراء فإن المماري لا أشفع له يوم القيامة، ذروا المراء فأنا رحيم بثلاثة أبيات فى الجنة فى وسطها ورياضها وأعلاها لمن ترك المراء وهو صادق، ذروا المراء فإنه أول ما نهانى الله عنه بعد عبادة الأوثان وشرب الخمر، ذروا المراء فرن الشيطان قد يئس من أن يعبد ولكن رضى بالتحريش وهو المراء فى الدين، ذروا المراء فإن بنى إسرائيل افترقوا على إحدى وسبعين فرقة والنصارى على اثنين وسبعين فرقة وإن أمتى ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلهم على الضلالة إلا السواد الأعظم، قالوا: يا رسول الله ومن السواد الأعظم؟ قال من كان على ما أنا عليه وأصحابى، ثم قال: إن الإسلام بدا غريبًا وسيعود غريبًا فطوبى للغرباء، قالوا: يا رسول الله، ومن الغرباء؟قال: الذين يصلحون إذا فسد الناس ولا يمارون فى دين الله».

العقائد الايمانية فى عهد الخلفاء الراشدين من سنة ١١ هـ، ٦٣٢ م إلى سنة ٤٠ هـ ٦٦٠م :

كان أمر العقائد فى عهد الخلفاء الراشدين على ما كان عليه فى عهد النبى ﷺ، لكن النبى كان يصدع بكلمة الوحى فلا يستطيع مؤمن أن نجد عنها محيصًا، وماكان من خلاف بى المسلمين قضى الأمر فيه برده إلى الرسول، وقد حدث فى عهد الخلفاء الراشدين خلاف فى أمور اجتهادية، إن تكن متصلة بالأحكام العملية، فإن لها من الخطر ما جعلها أساسًا لاختلافات مستمرة بين المسلمين ورفع من شأنها حتى وصلها بأمور العقائد، وعلى قواعدها قام كثير من الفرق الإسلامية.

ظهر بين المسلمين عقب وفاة النبى اختلاف فى وفاته حتى قال قوم منهم: إنه لم يمت ولكنه رفع كما عيسى بن مريم، وقد يكون لهذا الخلاف مظهر فى بعض أقاويل الشيعة فى أئمتهم. واختلفوا فى الإمامة فقالت الأنصار: منا إمام

ومنكم إمام. وطال بيهم الكلام فى ذلك حتى صعد الصديق رضي الله عنه المنبر وخطب ثم تلا عليهم قوله تعالى: ﴿ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴾(٤٣). قال: فسمانا الصادقين ثم أمر المؤمنين أى الله تعالى أن يكونوا مع الصادقين بقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾(٤٤). وروى لهم أن رسول الله ﷺ. قال: الأئمة من قريش.

وحديث الخلافة له شأن عظيم فى قيام الفرق الإسلامية، وهو أكبر مظاهر الخلاف التى حدثت منذ وفاة النبى إلى ختام عهد أبى بكر وأيام عمر، حتى ليقول الإمام أبو الحسن الأشعرى المتوفى سنة ٣٢٤هـ (٩٣٦م) فى كتاب «مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين».

«وأول ما حدث من الاختلافات بين المسلمين بعد نبيهم، ﷺ، اختلافهم فى الإمامة»(٤٥).

ويقول: «وكان الاختلاف بعد الرسول، ﷺ، فى الإمامة ولم يحدث خلاف غيره فى حياة أبى بكر رضوان الله عليه أيام عمر»(٤٦)..

وقد اختلف المسلمون فى عهد أبى بكر فى قتال مانعى الزكاة حتى قال عمر: كيف تقاتلهم وقد قال ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم، فقال له أبو بكر: أليس قد قال: إلا بحقها، ومن حقها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، ولو منعونى عقالا مما أدّوه إلى النبى لقاتلهم عليه. ويبدو لى أن الخلاف فى قتال مانعى الزكاة أو أهل الردة كما يسمونهم كان أصلا لما حدث بعد ذلك من الخلاف فى الإيمان والإسلام وتضمنهما للعمل أو عدم تضمنهما له.

واختلف المسلمون فى تنصيص أبى بكر على عمر بالخلافة، وفيما اتخذه عمر فى أمر الخلافة من الشورى بين ستة من الصحابة، وذلك من ذيول حديث الخلافة الذى بدأ فى عهد أبى بكر.

ثم اختلفوا فى أمر عثمان، وأنكر قوم عليه فى آخر أيامه أفعالا، واختلفوا فى قتله، فقالقائلون قتل ظلمًا وعدوانًا، وقال قائلون بخلاف ذلك.

وبويع على بن أبى طالب فاختلف الناس فى أمره، فمن بين منكر لإمامته، ومن بين قاعد عنه، ومن بين قائل بإمامته معتقد لخلافته، ثم حدث الاختلاف فى أمر طلحة والزبير وحربهما إياه، وفى قتال معاوية إياه فى الوقائع المعروفة بوقعة أصحاب الجمل، ووقعة صفين، وفى حال الحكَمين، وظهر من ظهر خلاف الخوارج، ويقول الإمام أبو المظفر طاهر بن محمد الإسفراييني المتوفى سنة ٤٧١هـ (١٠٧٨م) فى كتاب «التبصير فى الدين، وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين»:

«وظهر فى وقته - أى علىّ - خلاف السبية من الروافض، وهم الذين قالوا إنه إله الخلق، حتى أحرق علىٌّ جماعة منهم».

ويتبين مما ذكرنا أن أسس الخلافات التى قامت عليها بعض الفرق الإسلامية وجدت فى عهد الخلفاء الراشدين. ولئن كان الحجاج بى هذه المذاهب قام على النقل فى غالب أمره، فهو كان أحيانًا مشوبًا بالنظر العقلى.

وقد ذكر ابن عبد البر مناظرة ابن عباس للحرورية. وهم الخوارج، وهى مناظرة تعتمد على النقل ولا تخلوا من نظر عقلى. وروى ابن عبد البر إنه لما ظهر على البصرة يوم الحمل جعل لأصحابه ما فى عسكر القوم من السلاح ولم يجعل لهم غير ذلك، فقالوا: كيف تحل لنا دماؤهم ولا تحل لنا أموالهم ولا نساؤهم؟ قال: هاتوا سهامكم، فأقرعوا على عائشة، فقالوا: نستغفر الله! فخصمهم على وعرفهم أنها إذا لم تحل لم يحل بنوهم.

العقائد الدينية فى عهد الأمويين من سنة ٤١ هـ، ٦٦١م إلى سنة ١٣٢هـ، ٧٥٠م:

انتهى عهد الصحابة فى هذا العصر ما بين تسعين ومائة من الهجرة.

وفى كتاب «التبصير فى الدين»:

«وظهر فى أيام المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية، وكانوا يخوضون فى القدر والاستطاعة كمعبد الجُهنى[٤٧]، وغيلان الدمشقى، وجَعد بن درهم[٤٨] وكان عليهم من كان قد بقى من الصحابة عبد الله بن عباس[٤٩]، وجابر[٥٠]، وأنس[٥١]، وأبى هريرة[٥٢]، وعقبة (بن عمرو)[٥٣] وأقرانهم، وكانوا يوصون إلى أخلافهم بألا يسلموا عليهم، ولا يعودوهم إن مرضوا، ولا يصلوا عليهم إذا ماتوا».

وفى كتاب «مفتاح السعادة»:

«إن رجلا قال لابن عمر ـ رضى الله عنهما ـ (المتوفى سنة ٧٣هـ، ٦٩٢ـ ٩٣م): ظهر فى زماننا رجال يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التى حرم الله، ثم يحتجون علينا ويقولون كان ذلك فى علم الله، فغضب ابن عمر وقال: سبحان الله، كان ذلك فى علم الله، ولم يكن علمه يحملهم على المعاصى... وأتى عطاء بن يسار (المتوفى سنة ٩٤هـ، ٧١٣م) ومعبد الجهنى الحسن البصرى وقالا: يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجرى أعمالنا عيل قدر الله تعالى»[٥٤].

بل قد روى أن النبى ـ ﷺ ـ نهى الصحابة لما رآهم يتكلمون فى مسألة القدر وقال: إنما هلك من قبلكم بخوضهم فى هذا.

وذلك يدل على أن مسألة القدر كانت أول ما خاض فيه المسلمون وتجادلوا من مسائل الاعتقاد.

وقد قال العلماء إن أول من تكلم فى القدر ودعا إليه معبد الجهنى، ثم أبو مروان غيلان بن مسلم الدمسقى. قال ابن قتيبة فى «كتاب المعارف»: «غيلان الدمشقى: كان قبطيًا قدريًا لم يتكلم أحد قبله فى القدر ودعا إليه إلا معبد الجهنى. وكان غيلان يكنى «أبامروان»، وأخذه هشام بن عبد الملك (المتوفى سنة ١٢٥هـ، ٧٤٣) وصلبه بباب دمشق»[٥٥].

وفى هذا العهد ظهرت طائفة تكفر مرتكب الكبيرة، وطائفة تقول لا يضر مع الإيمان كبيرة، وقالت فرقة المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين، وأخذ الجدل فى هذه المسائل ينتشر وينحو منحى كلاميًا.

قال طاش كبرى زاده فى «مفتاح السعادة»:

«فاعلم أن مبدأ شيوع الكلام كان بأيدى المعتزلة والقدرية فى حدود المئة من الهجرة... لأن ظهور الاعتزال كان من جهة واصل بن عطاء، وكانت وفاته فى سنة ١٣١ هـ (٧٤٨ ـ ٤٩ م) وولادته فى سنة ٨٠ هـ، (٦٩٩ م)، فيصير زمن طلبه العلم وقدرته على الاجتهاد فى حدود المائة تقريبًا»[٥٦].

وجملة القول إنه فى هذا العهد ظهر الخلاف بين الفرق التى أشرنا إلى مناشىء وجودها فى هذا العهد السالف واحتدم النزاع بيها، واعتمد هذا النزاع على كل وسائل الدفاع من جدل يقوم على أدلة نقلية وعقلية، ثم تولدت مسائل اعتقاديةكانت موضع تجادل وتنازع، وافترق المسلمون فيها فرقًا، فظهر علم الكلام على أيدى هذه الفرق، خصوصا المعتزلة، واذا كان واصل ابن عطاء هو أول من أظهر الاعتزال وأشاعه، فإنه أخذ الاعتزال عن الإمام أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية الهاشمى المتوفى سنة ٩٨ هـ، ٧١٦ ـ ١٧م.

وفى «مفتاح السعادة»:

«قيل كان أول من أحدث مذهب الاعتزال واخترعه، كان الإمام هاشم المذكور وأخوه الإمام الحسن بن محمد بن الحنفية (المتوفى سنة ١٠١هـ، ٧١٩ ـ ٢٠م، وقيل سنة ٩٥ هـ، ٧١٣ ـ ١٤م).

وقال برهان الدين الحلبى فى «شرح شفاء قاضى عياض»: إن هذا الرجل وهو الحسن بن محمد بن الحنفية كان أول المرجئة وله فيه تصنيف»[٥٧].

وعلى هذا يكون التدوين فى مسائل الكلام قد بدأ فى العهد الذى نحن بصدده، ولكن التدوين فى هذا العهد لم يكن فى جملته إلا بداية، ولم يصل إلينا من مؤلفات ذلك العهد شىء.

العقائد الدينية منذ عهد العباسيين فى سنة ١٣١ هـ، ٧٤٨ ـ ٤٩م أو علم الكلام منذ تدوينه:

فى صدر هذا العهد ظهر التدوين وألفت الكتب فى علم الكلام كما ألفت فى غيره من العلوم الإسلامية.

. ألف فى علم الكلام أهل الفرق مثل واصل بن عطاء، وله كما فى «خطط» المقريزى كتاب المنزلة بين المنزلتين، وكتاب الفتيا، وكتاب التوحيد، ومثل عمر بن عبيد المتكلم المعتزلى المتوفى سنة ١٤٢هـ، ٧٥٩ ـ ٦٠م تقريبًا، وقد ذكروا له كتابًا فى الرد على القدرية، وكبعض متكلمى الشيعة مثل هشام ابن الحكم المتوفى بعد نكبة البرامكة، وقيل فى خلافة المأمون، وله كتب فى الإمامة فى الرد على المعتزلة وغيرهم ذكرها صاحب «الفهرست» كما ذكر متكلمى لمجبرة وأسماء ما صنفوه من الكتب ومتكلمى الخوارج وكتبهم، وألفت فى هذا العهد كتب فى العقائد لأهل السنة، مثل كتاب «الفقه الأكبر» المنسوب لأبى حنيفة النعمان المتوفى سنة ١٥٠هـ، (٧٦٧ م) وكتاب «العالم والمتعلم» له أيضًا. وقد صرح فيهما بأكثر مباحث علم الكلام، ومثل «الفقه الأكبر» المنسوب للشافعى المتوفى سنة ٢٠٤هـ، ٨١٩ ـ ٢٠م.

وراج مذهب الاعتزال لما فيه من مظاهر البحث العقلى والاعتماد على أساليب المنطق والجدل، فمالت إليه الطباع وكثر أنصاره، وأصبح المذهب السائد من بين المذاهب الكلامية، قال صاحب كتاب مفتاح السعادة:

«فاعلم أن مبدأ شيوع الكلام كان بأيدى المعتزلة والقدرية فى حدود المئة من الهجرة، وقد ثبت فى التواريخ الصحاح أن إحياء طريقة السنة والجماعة كان فى حدود الثلاث مائة من الهجرة، لأن ظهور الاعتزال كان جهة واصل ابن عطاء، وكانت وفاته فى إحدى وثلاثين ومائة وولادته فى سنة ثمانين، فيصير زمان طلبه العلم وقدرته على الاجتهاد فى حدود المائة تقريبًا، وظهر أيضًا مذهب أهل السنة والجماعة بالسعى الجميل والإقدام المشهور من جهة أبى الحسن الأشعرى فى حدود الثلثمائة، إذ كانت ولادته سنة ستين ومائتين، ودام على الاعتزال أربعين سنة، فيكون علم الكلام بأيدى المعتزلة مائة سنة ما بين المائة والثلثمائة»(٥٨).

وتوفى الأشعرى على الأرجح سنة٣٢٤هـ (٩٣٦ م)، والأشعرى هو أول من عرض لنصرة عقائد أهل السنة بالبراهين العقلية، وأخذ فى مجادلة مخالفيهم، خصوصًا المعتزلة، اعتمادًا على النقل والعقل، وقام بمثل ما قام به فى زمنه

الماتريدى أبومنصور محمد بن محمد بن محمود المتوفى سنة ٣٣٢ هـ (٩٤٤ ـ ٤٥م)، وله كتاب فى المقالات كما أن للأشعرى كتابًا فى المقالات، وله كتب فى الرد على المعتزلة والقرامطة والروافض، وكتاب الجدل وكتاب فى التوحيد، وله شرح لكتاب الأشعرى فى علم الكلام المسمى (بالإبانة عن أصول الديانة). على إنه قد حدث بين أتباع الأشعرى وأتباع الماتريدى خلاف ذكره المقريزى فى الخطط بقوله:

«هذا وبين الأشاعرة والماتريدية أتباع أبى منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدى، وهم طائفة الفقهاء الحنفية مقلدو الإمام أبى حنيفة النعمان بن ثابت وصاحبيه: أبى يوسف يعقوب بن ربراهيم الحضرمى، ومحمد ابن الحسن الشيبانى رضى الله عنهم ـ من الخلاف فى العقائد ما هو مشهور فى موضعه؛ وهو إذا تُتبع يبغ بضع عشرة مسألة كان بسببها فى أول الأمر تباين وتناقض، وقدح كل منهم فى عقيدة الاخر، إلا أن الأمر آل أخيرًا إلى الأغضاء ولله الحمد»[٥٩].

بدأ الأشعرى، بكتبه فى الرد على المعتزلة، وطريقته فى نصرة العقائد الإيمانية على مذهب السلف بالزدلة العقلية، عهدًا جديدًا تزلزل فيه سلطان الاعتزال، ويقول فى هذا الصدد صاحب «مفتاح السعادة»:

«ودفع الكتب التى ألفها على مذاهب أهل السنة، وكانت المعتزلة قبل ذلك قد رفعوا رءوسهم فجرهم الأشعرى حتى دخلوا فى أقماع السمسم»[٦٠].

وإذا كانت مذهب الأشعرى فى محاربة المعتزلة بمثل سلاحهم من أساليب النظر العقلى قد أضعف مذهب الاعتزال، وأذل من طغيانه، فإن سلطان السياسة كان كبير الأثر فيما ناله مذهب الاعتزال من القوة والسيادة أولا، واكن له أثر فى نزوله عن عرشه أخيرًا.

وقد نقل المؤرخون صورًا من جدل الأشعرى تمثل لنا روح مذهبه. تناظر الأشعرى مع أبى على الحبائى أحد أئمة المعتزلة المتوفى سنة ٣٠٣هـ (٩١٥ ـ ١٦ م)، وكان الحبائى أستاذًا للأشعرى قبل أن ينتقل هذا عن مذهب الاعتزال:

«تناظر مع الحبائى يومًا وسأله عن ثلاثة إخوة ماتوا: الأكبر منهم مؤمن بر تقى، والأوسط كافر فاسق شقى، والأصغر مات على الصغر لم يبغ الحلم؛ فقال الحبائى: أما الزاهد ففى الدرجات، وأما الكافر ففى الدركات، بناء على أن ثواب المطيع وعقاب المعاصى واجبان على الله تعالى عندهم، وأما الصغير فمن أهل السلامة لايثاب ولا يعاقب. فقال الأشعرى: إن طلب الصغير درجات أخيه الأكبر فى الجنة؟ فقال الحبائى يقول الله تعالى الدرجات ثمرة الطاعات. قال الأشعرى: فإن قال الصغير ليس منى النقص والتقصير فإنك إن أبقيتنى إلى أن أكبر لأطعتك ودخلت الجنة. قال الحبائى: يقول البارى تعالى قد كنت أعلم منك أنك لو بقيت لعصيت ودخلت العذاب الأليم فى دركات الجحيم، فإن الأصلح لك أن تموت صغيرًا، فقال الأشعرى: إن قال العاصى المقيم فى العذاب الأليم مناديًا من بين دركات النار وأطباق الجحيم: يا إله العالمين، يا أرحم الراحمين، لم راعيت مصلحة أخى دونى وأنت تعلم أن الأصلح لى أن أموت صغيرًا ولا أصير فى السعير أسيرًا، فماذا يقول الرب؟ فبهت الجبائى فى الحال وانقطع عن الجدال»(٦١).

كان زمن الأشعرى قد امتلأ بالفرق ومجادلتها القائمة على أصول فلسفية، وقد كانت الفلسفة منتشرة المذاهب فى الناس منذ أمر بتعريب كتبها المأمونُ فى أعوام بضع عشرة سنة ومائتين. قال المقريزى:

«واشتهرت مذاهب الفرق من القدرية والجهمية والمعتزلة والكرّامية والخوارج والروافض والقرامطة والباطنية حتى ملأت الأرض، وما منهم إلا من نظر فى الفلسفة وسلك من طرقها ما وقع عليه اختياره، فلم تبق مصر من الأمصار ولا قطر من الأقطار إلا وفيه طوائف كثيرة ممن ذكرناهم، وكان أبو الحسن على ابن إسماعيل الأشعرى قد أخذ عن أبى على محمد بن عبد الوهاب الجبائى ولازمه عدة أعوام، ثم بدا له فترك مذهب لاعتزال وسلك طريق أبى محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن كلاّب ونسج على قوانينه فى الصفات والقدر، وقال بالفاعل المختار، وترك القول بالتحسين والتقبيح العقليين وما قيل فى مسائل الصلاح والأصلح، وأثبت أن العقل لا يوجب المعارف قبل الشرع، و أن العلوم وإن حصلت

بالعقل فلا تجب به ولا يجب البحث عنها إلا السمع، وأن الله تعالى لا يجب عليه شيء، وأن النبوات من الجائزات العقلية والواجبات السمعة، إلى غير ذلك من مسائله التى هى موضوع زصول الدين»[٦٢].

وأبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن كُلاّب، كخطاف لفظًا ومعنى كما فى «طبقات الشافعية» لابن السبكى، هو عبد الله بن سعيد، ويقال عبد الله بن محمد أبو محمد بن كلاب القطان أحد أئمة المتكلمين، وذكر ابن السبكى أن وفاة ابن كلاب فيما يظهر بعد الأربعين ومائتين بقليل، ونفى ما نسبه إليه محمد بن إسحاق النديم من إنه من أئمة الحشوية وإن كان يقول إن كلام الله هو الله.

ويقول صاحب «طبقات الشافعية الكبرى» المتوفى سنة ٧٥٦هـ، ١٣٥٥ م:

«اعلم أن أبا الحسن الأشعرى لم يبدع رأيًا ولم ينشىء مذهبًا، وإنما هو مقرر لمذاهب السلف، مناضب عما كان عليه صحابة رسول الله، ﷺ، فالانتساب إليه إنما هو باعتبار إنه عقد على طريق السلف نطاقًا وتمسك به، وأقام الحجج والبراهين عليه، فصار المقتدى به فى ذلك، السالك سبيله فى الدلائل، يسمى أشعريًا... وقد ذكر شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام أن عقيدته اجتمع عليها الشافعية والماليكة والحنفية والفضلاء الحنابلة»[٦٣].

ويقول ابن السبكى أيضًا:

«ومن كلام ابن عساكر حافظ هذه الأمة الثقة الثبت: هل من الفقهاء الحنفية والمالكية والشافعية إلا موافق للأشعري ومنتسب إليه، وراض بحميد سعيه فى دين الله مثن بكثرة العلم عليه، غير شرذمة قليلة تضمر التشبيه، وتعادى كل موحد يعتقد التنزيه، أو تضاهى قول المعتزلة فى ذمه، وتباهى بإظهار جهلها بقدره وسعة علمه»[٦٤].

وقد فصل المقريزى المتوفى سنة ٨٤٥هـ، ١٤٤١م حال المذهب الأشعرى منذ نشأته إلى عهده فقال:

«وحقيقة مذهب الأشعرى رحمه الله إنه سلك طريقًا بن النفى الذى هو مذهب الاعتزال وبين الإثبات الذى هو مذهب أهل التجسيم. وناظر على قوله

هذا واحتج لمذهبه فمال إليه جماعة وعولوا على رأيه، منهم القاضى أبو بكر محمد بن اطليب الباقلانى المالكى، وأبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، والشيخ إبراهيم بن محمد بن مهران الإسفراييني، والشيخ أبو حامد محمد ابن محمد بن أحمد الغزالى، وأبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستانى والإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازى، وغيرهم ممن يطول ذكره، ونصروا مذهبه وناظروا عليه وجادلوا فيه، واستدلوا له فى مصنفات لاتكاد تحصر، فانتشر مذهب زبى الحسن الأشعرى فى العراق من نحو سنة ثمانين وثلثمائة وانتقل منه إلى الشام...».

وبعد أن ذكر انتشار المذهب فى مصر، على يد الملك ناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب ومن بعده من ملوك الأيوبين،وانتشار هذا المذهب فى بلاد المغرب على يد أبى عبد الله محمد بن تومرت. قال:

«فكان هذا هو السبب فى اشتهار مذهب الأشعرى وانتشاره فى الأمصار الإسلام بحيث نسى غيره من المذاهب وجهل، حتى لم يبق اليوم مذهب يخالفه، رلا أن يكون مذهب الحنابلة أتباع الإمام أتى عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل رضي الله عنه، فإنهم كانوا على ما كان عليه السلف لايرون تأويل ما ورد من الصفات إلى أن كان بعد السبعمائة من الهجرة اشتهر بدمشق وأعمالها تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحرانى، فتصدى للانتصار لمذهب السلف، وبالغ فى الرد على مذهب الأشاعرة، وصدع بالنكير عليهم وعلى الرافضة وعلى الصوفية. فافترق الناس فيه فريقين: فريق يقتدى به ويقول على أقواله ويعمل برأيه، ويرى إنه شيخ الإسلام وأجل حفاظ أهل الملة الإسلامية، وفريق يبدعه ويضلله ويزرد عليه بإثبات الصفات، وينتقد عليه مسائل منها ما له فيه سلف، ومنها ما زعموا إنه خرق فيه الإجماع ولم يكن له فيه سلف، وكانت له ولهم خطوب كثيرة، وحسابه وحسابهم على الله الذى لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا السماء. وله إلى وقتنا هذا عدة أتباع بالشام وقليل بمصر»[٦٥].

بدأ الأشعرى أول ما بدأ فى طوره الثانى بعد أن ترك الاعتزال مقتصدًا فى علم الكلام، مقتصدًا فى مجادلة الخصوم. وقد نقل ابن السبكى فى «طبقات

الشافعية» حكايات تدل على إنه كان لا يتكلم فى علم الكلام إلا حيث يجب عليه، صرًا للدين، ودفعًا للمبطلين، وكان صاحب فراسة تعينه على التماس وجوه من الأساليب مختلفة فى مناظرة من يناظرهم.

كان أهل السنة من قبل الأشعرى لا يعتمدون إلا على النقل فى أمور الاعتقاد على حين أخذت الفلسفة توجه أزهل الفرق إلى الاعتماد على العقل. فلما أخذ الأشعرى فى مناضلة المبتدعة بالعقل حفاظًا للسنة، جاء أنصار مذهبه من بعده يثبتون عقائدهم بالعقل تدعيما لها ومنعًا لإثارة الشبه حولها، ووضعوا المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة والأنظار مثل: إثبات الجوهر الفرد والخلاء. وأن العَرض لا يقوم بالعَرض، وإنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم؛ وجعلوا هذه القواعد تبعًا للعقائد فى وجود الإيمان بها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وهذه الطريقة هى المسماة بطريقة المتقدمين، ورأسها القاضى أبو بكر الباقلاّنى المتوفى سنة ٤٠٣هـ (١٠١٣ م)، وإمام الحرمين أبو المعالى المتوفى سنة ٤٧٨هـ (١٠٨٥م) من بعده، ولم يكن المنطق يومئذ منتشرًا فى الملة لاعتباره جزءًا من أجزاء الفلسفة يجرى حكمها عليه، ويُحرج منه كما يتحرج منها.

ثم مارس أتباع مذهب الأشعرى المنطق وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية، وراعوا فى استدلالاتهم ومناظراتهم قواعده، وقرروا أن بطلان الدليل لايؤذن ببطلان المدلول الذى يمكن أن يثبت بدليل آخر، فصارت هذه الطريقة مباينة للطريقة الأولى، وسميت طريقة المتزخرين.

وأول من كتب فى الكلام على هذا المنحى الغزالى وتبعه فخر الدين الرازى وبعد ذلك توغل المتكلمون فى مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع فى العلمين فحسبوه واحدًا، واختلطت مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر كما فعل البيضاوى، المتوفى سنة ٦٩١هـ (١٢٨٦م)، فى «الطوالع»، وعضد الدين الإيجى المتوفى سنة ٧٥٠هـ (١٣٥٥م) فى كتاب «المواقف».

هذا ما ذكره ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ(١٤٠٥م) فى «المقدمة» ولم يعرض ابن خلدون لما حدث فى علم الكلام من نزوع مقاوم لغلو الغالين فى خلط الفلسفة، وذلك بنهوض ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ (١٣٢٧) وتلميذه ابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ هـ (١٣٥٠م) لإحياء مذهب السلف على طريقة الحنابلة ومقاومة الأشعرى كما أسلفنا.

ويقول المقريزى فى «خططه» إن مذهب الحنابلة الذى أحياه ابن تيمية كان له أنصار بمصر.

ثم ضعفت الهمم عن الدراسات القوية لعلم الكلام، «ولم يبق بين الناظرين فى كتب السابقين إلا تحاور فى الألفاظ وتناظر فى الأساليب، على أن ذلك فى قليل من الكتب اختارها الضعف وفضلها القصور»، كما يقول الشيخ محمد عبده فى «رسالة التوحيد».

أما النهضة الحديثة لعلم الكلام فتقوم على نوع من التنافس بى مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية.

وإنا لنشهد تسابقًا فى نشر كتب الأشعرى وكتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ويسمّى أنصار هذا المذهب الأخير أنفسهم بالسلفية، ولعل الغلبة فى بلاد الإسلام لا تزال إلى اليوم لمذهب الأشاعرة.

الهوامش

(١) لعلها ولأن.

(٢) لعلها يعمله.

(٣) لعلها أن لا يكون.

(٤) الواو فيما يظه زائدة.

(٥) الظاهر أن «من» زيادة من النساخ.

(٦) لعلها يحيلوا.

(٧) لعلها يقولها.

(٨) أو.

(٩) إحصاء العلوم، مطبعة السعادة، القاهرة سنة ١٣٥٠هـ، ١٩٣١م، ص ٧١ ـ ٧٧ مع بعض التصحيحات.

(١٠) «إحصاء العلوم» ص ٦٩ ـ ٧٠.

(١١) المطبوعة بذيل كتاب «الأدب الأنشاد فى الصداقة والصديق» بالمطبعة الشرقية بمصر سنة ١٣٢٣ هـ.

(١٢) ص ١٩١.

(١٣) لعلها التحوير.

(١٤) ص ١٩٢ ـ ١٩٣ .

(١٥) «المنقذ من الضلال»: الطبعة اليمنية بمصر، سنة ١٣٠٩ . ص ٦ ـ ٧ .

(١٦) «مقدمة» ابن خلدون، ص ٤٠٠ من الطبعة البيروتية الثانية.

(١٧) ص ٤، من طبعة المنار الثالثة.

(١٨) جـ ٥٢ ص ٢٠ ـ ٢١ .

(١٩) ص ٢٠٣ .

(٢٠) ص ١٥٥.

(٢١) ص٦ من طبعة حيدر آباد الدكن، سنة ١٣٢١ .

(٢٢) آية: ٩٠ سورة: ٦ الأنعام مكية.

(٢٣) آية: ٢٥ سورة: ٢١ الأنبيء مكية.

(٢٤) آية: ٤٥ سورة: ٤٣ الزخرف مكية.

(٢٥) آية: ٣٦ سورة: ١٦ النحل مكية.

(٢٦) آية: ٥١و ٥٢ سورة: ٢٣ المؤمنون مكية.

(٢٧) مجموعة الرسائل والمسائل: جـ١، ص ٣٥ من طبعة المنار سنة ١٣٤١ .

(٢٨) آية: ٣ سورة ٥ المائدة مدنية.

(٢٩) آية: ١٥٩ صورة الأنعام مكية.

(٣٠) سورة: ٢٢ الحج آية: ٦٨ ـ ٦٩ .

(٣١) سورة: ٥ المائدة، آية ١٤ .

(٣٢) «تأويل مختلف الحديث» ص ١٧.

(٣٣) سورة: ٣ آل عمران، آية: ٥٩ ـ ٦٣.
(٣٤) سورة النحل مكية، آية: ١٢٥.
(٣٥) «مفتاح السعادة» ج٢ ص ٣٢ .
(٣٦) ج٤ ص ١٨٠ ـ ٨١.
(٣٧) ص ٣٦ ـ ٣٧، من طبعة القاهرة سنة ١٣٤٩.
(٣٨) ص ٤٩.
(٣٩) ص ٥٤.
(٤٠) ص ٥٦ ـ ٥٧.
(٤١) «إلجام العوام عن علم الكلام» ص ٣٨ ـ ٤٢ .
(٤٢) ص ١٤٥.
(٤٣) سورة: ٥٩ الحشر مدنية، آية: ٨.
(٤٤) سورة: ٩ التوبة مدنية، آية: ١١٩.
(٤٥) جـ١، ص ٢.
(٤٦) جـ٢، ص٢.
(٤٧) معبد الجهنى: فى سنة ٨٠ هـ، ٦٩٩م. صلب عبد الملك معبدا الجهنى فى القدر، وقيل بل عذبه الحجاج أنواع العذاب وقتله.
(٤٨) الجعد بن درهم ـ كان مؤدبًا لمروان بن محمد وابنه، وقتله هشام بن عبد الملك فى خلافته بعد أن طال حبسه.
(٤٩) توفى سنة ٦٨هـ، ٥٨٧ ـ ٨٨م.
(٥٠) توفى سنة ٥٠ هـ، ٦٧٠م.
(٥١) توفى سنة ٩٣ هـ، ٧١٢م.
(٥٢) توفى سنة ٥٧ أو ٥٨ أو ٥٩هـ، ٦٧٧ ـ ٦٧٩م.
(٥٣) عقبة بن عامر الجهنى من الصحابة، أمير معاوية على مصر، توفى سنة ٥٨ هـ، ٦٧٨م.
(٥٤) جـ٢، ص ٣٢ .
(٥٥) ص ١٦٦، ومفتاح للسعادة، جـ٢، ص ٣٥.
(٥٦) جـ٢، ص ٣٧.
(٥٧) جـ٢، ص ٣٣.
(٥٨) جـ٢، ص٣٧.
(٥٩) جـ٤، ص ١٨٥ ـ ٨٦.
(٦٠) جـ٢، ص ٢٣.
(٦١) «مفتاح السعادة»، جـ٢، ص ٣٦.
(٦٢) «الخطط»، جـ٤، ص ١٨٤.
(٦٣) جـ٢، ص ٢٥٤ ـ ٥٥.
(٦٤) جـ٢، ص ٢٥٩.
(٦٥) جـ٤، ص ٨٤ ١ ـ ٨٥.

منافذ بيع
الهيئة المصرية العامة للكتاب

مكتبة المعرض الدائم
١١٩٤ كورنيش النيل - رملة بولاق
مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب
القاهرة - ت : ٢٥٧٧٥٣٦٧

مكتبة ساقية
عبدالمنعم الصاوى
الزمالك - نهاية ش ٢٦ يوليو
من أبو الفدا - القاهرة

مكتبة مركز الكتاب الدولى
٣٠ ش ٢٦ يوليو - القاهرة
ت : ٢٥٧٨٧٥٤٨

مكتبة المبتديان
١٣ش المبتديان - السيدة زينب
أمام دار الهلال - القاهرة

مكتبة ٢٦ يوليو
١٩ ش ٢٦ يوليو - القاهرة
ت : ٢٥٧٨٨٤٣١

مكتبة ١٥ مايو
مدينة ١٥ مايو - حلوان خلف مبنى الجهاز
ت : ٢٥٥٠٦٨٨٨

مكتبة شريف
٣٦ ش شريف - القاهرة
ت : ٢٣٩٣٩٦١٢

مكتبة الجيزة
١ ش مراد - ميدان الجيزة - الجيزة
ت : ٣٥٧٢١٣١١

مكتبة عرابى
٥ ميدان عرابى - التوفيقية - القاهرة
ت : ٢٥٧٤٠٠٧٥

مكتبة جامعة القاهرة
بجوار كلية الإعلام - بالحرم الجامعى -
الجيزة

مكتبة الحسين
مدخل ٢ الباب الأخضر - الحسين - القاهرة
ت : ٢٥٩١٣٤٤٧

مكتبة رادوبيس
ش الهرم - محطة المساحة - الجيزة
مبنى سينما رادوبيس

مكتبة أكاديمية الفنون

ش جمال الدين الأفغانى من شارع

محطة المساحة - الهرم

مبنى أكاديمية الفنون - الجيزة

ت : ٣٥٨٥٠٢٩١

مكتبة الإسكندرية

٤٩ ش سعد زغلول - الإسكندرية

ت : ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥

مكتبة الإسماعيلية

التمليك - المرحلة الخامسة - عمارة ٦

مدخل (أ) - الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨

مكتبة جامعة قناة السويس

مبنى الملحق الإدارى - بكلية الزراعة -

الجامعة الجديدة - الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٣٨٢٠٧٨

مكتبة بورفؤاد

بجوار مدخل الجامعة

ناصية ش ١١، ١٤ - بورسعيد

مكتبة أسوان

السوق السياحى - أسوان

ت : ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠

مكتبة أسيوط

٦٠ ش الجمهورية - أسيوط

ت : ٠٨٨/٢٣٢٢٠٣٢

مكتبة المنيا

١٦ ش بن خصيب - المنيا

ت : ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤

مكتبة المنيا (فرع الجامعة)

مبنى كلية الآداب -جامعة المنيا - المنيا

مكتبة طنطا

ميدان الساعة - عمارة سينما أمير - طنطا

ت : ٠٤٠/٣٣٣٢٥٩٤

مكتبة المحلة الكبرى

ميدان محطة السكة الحديد

عمارة الضرائب سابقًا

مكتبة دمنهور

ش عبدالسلام الشاذلى - دمنهور

مكتبة المنصورة

٥ ش الثورة - المنصورة

ت : ٠٥٠/٢٢٤٦٧١٩

مكتبة منوف

مبنى كلية الهندسة الإلكترونية

جامعة منوف

مكتبـــات ووكـــلاء
البيع بالدول العربية

لبنان

١ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب
شارع صيدنايا المصيطبة - بناية الدوحة - بيروت - هاتف: ٩٦١/١/٧٠٢١٣٣
ص. ب : ٩١١٣ - ١١ بيروت - لبنان

٢ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب
بيروت - الفرع الجديد - شارع الصيدانى - الحمراء - رأس بيروت -بناية سنتر ماربيا.
ص. ب : ١١٣/٥٧٥٢
فاكس: ٠٠٩٦١/١/٦٥٩١٥٠

سوريا

دار المدى للثقافة والنشر والتوزيع - سوريا - دمشق - شارع كرجيه حداد - المتفرع من شارع ٢٩ أيار - ص. ب: ٧٣٦٦ - الجمهورية العربية السورية

تونس

دار المعارف
طريق تونس كلم 131 المنطقة الصناعية بأكودة
ص. ب: 215 - 4000 سوسة - تونس .

المملكة العربية السعودية

١ - مؤسسة العبيكان - الرياض - تقاطع طريق الملك فهد مع طريق العروبة (ص. ب: ٦٢٨٠٧) رمز ١١٥٩٥ - هاتف : ٤٦٥٤٤٢٤ - ٤١٦٠٠١٨

٢ - شركة كنوز المعرفة للمطبوعات والأدوات الكتابية - جدة - الشرفية - شارع الستين - ص. ب: ٣٠٧٤٦ جدة : ٢١٤٨٧ - هاتف : المكتب: ٦٥٧٠٧٢٢ - ٦٥١٠٤٢١ - ٦٥١٤٢٢٢ - ٦٥٧٠٦٢٨.

٣ - مكتبة الرشد للنشر والتوزيع - الرياض - المملكة العربية السعودية - ص. ب: ١٧٥٢٢ - الرياض: ١١٤٩٤ - هاتف : ٤٥٩٣٤٥١.

٤ - مؤسسة عبدالرحمن السديرى الخيرية - الجوف - المملكة العربية السعودية - دار الجوف للعلوم ص. ب: ٤٥٨ الجوف - هاتف: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٣٩٦٠ فاكس: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٧٨٠

الأردن - عمان

١ - دار الشروق للنشر والتوزيع
هاتف : ٤٦١٨١٩٠ - ٤٦١٨١٩١
فاكس: ٠٠٩٦٢٦٤٦١٠٠٦٥

٢ - دار اليازورى العلمية للنشر والتوزيع
عمان - وسط البلد - شارع الملك حسين
هاتف : ٩٦٢٤٦٢٦٦٢٦ +
تلى فاكس : ٩٦٢٦٤٦١٤١٨٥ +
ص. ب: ٥٢٠٦٤٦ - عمان: ١١١٥٢ الأردن.

الجزائر

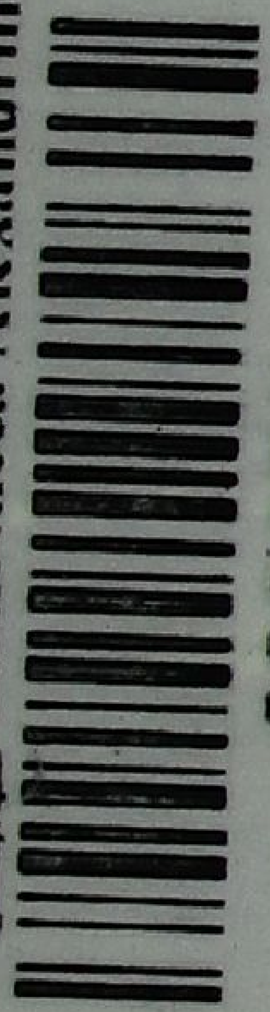
١ - داركتاب الغد للنشر والطباعة والتوزيع
حى 72 مسكن م. ب. أ. ع. عمارة هـ محل ٠٢ - جيجل - هاتف : 034477122 - فاكس : 034495697
موبايل : 0661448800

هذا تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم فى دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها.

والباحثون من الغربيين كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية فى هذه الفلسفة، ليردوها إلى مصدر غير عربى ولا إسلامى، وليكشفوا عن أثرها فى توجيه الفكر الإسلامى

أما الباحثون الإسلاميون فكأنما يَزِنُون الفلسفة بميزان الدين.

ويتلو هذا البيان شرح لمنهج فى درس تاريخ الفلسفة الإسلامية مغاير لهذه المناهج، فهو يتوخّى الرجوع إلى النظر العقلى الإسلامى فى سذاجته الأولى وتتبع مدارجه فى ثنايا العصور وأسرار تطوره.



تصميم الغلاف

الهيئة المصـ


ISBN# 9789774216371
6 221149 019775